DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN

R. A. Prof. Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT, Dr. G. W. J. DREWES,

J. KATS, S. KOPERBERG EN M. SOERIADIRADJA





NEGENDE JAARGANG
1929

SECRETARIAAT VAN HET JAVA-INSTITUUT
KADIPALA, SOERAKARTA.

INHOUDSOPGAVE VAN DJÅWÅ

JAARGANG IX, 1929

LIJST DER PLATEN.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT
ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 1 **9e Jaargang**

INHOUD:



Zijne Hoogheid de Soesoehoenan van Soerakarta, Pakoeboewana X

TOEMBOEK DALEM

Den 21sten Redjeb 1859, d.i. den 3den Januari 1929 A.D., heeft Z.H. de Soesoehoenan van Soerakarta zijn groote toemboek-feest gevierd.

De beteekenis van dit feest is de volgende. De tegenwoordige Javaansch-Mohammedaansche tijdrekening is ingevoerd door den beroemden Soeltan Agoeng Praboe Anjakrakoesoema van Mataram, in 1625 A.D., ter vervanging van de, toen waarschijnlijk reeds in onbruik geraakte, Javaansch-Hindoeïstische tijdrekening. Deze laatste was in hoofdzaak een Zonne-jaar, evenals de thans geldende Europeesche en Indische tijdrekeningen; de Javaansch-Mohammedaansche, die haar vervangen heeft, is een kopie van de Arabische tijdrekening, welke gebaseerd is op een zuiver Maanjaar. Bij den overgang van de oude in de nieuwe tijdrekening heeft Soeltan Agoeng echter de jaren laten doortellen, voortgaande met het jaar 1547 van de Javaansch-Hindoeïstische tijdrekening (1625 A.D.), dat dus ook 1547 van de Javaansch-Mohammedaansche tijdrekening is. Hieruit zou men kunnen opmaken dat de verandering van kalender in den Mataramschen tijd slechts begrepen is als een overgang van een Ouden in een Nieuwen Stijl, dat men geenszins bedoeld heeft in allen deele te breken met het Javaansch-Hindoeïstische verleden. Indien de Javaansch-Mohammedaansche tijdrekening inderdaad in deze gezindheid door den grooten Vorst van Mataram in zijn rijk is ingevoerd, heeft hij hierin in zeer zinrijken vorm uitgedrukt de gedachte, die sindsdien de geheele Javanistisch-Moslimsche beschaving heeft doordrenkt, dat het Javaansch-Hindoeïstische verleden met den Islam in waarheid tezamen één geheel vormt, waarvan de twee deelen elk een eigen functie hebben.

Hoe dit ook zij, in de berekening van de lengte van het jaar en van de maanden is de tegenwoordige Javaansche kalender een kopie, met enkele variaties, van een Arabisch-Perzischen kalender. In navolging daarvan kent men op Java ook de groepen van 8 jaren, welke in verband staan met de berekening der schrikkeljaren.

Naast deze Javaansch-Moslimsche berekening heeft men echter nog tal van andere groepeeringen, niet van jaren, maar van maanden, weken, dagen en uren, die den jaarkalender doorkruisen. De bekendste daarvan zijn de weken. Deze doorkruising heeft ten gevolge, dat een zeker oogenblik, bepaald door eenige dier berekeningen, niet elk jaar maar slechts eens in een aantal jaren terugkomt. Zoo kan in den Europeeschen kalender het samenvallen van een bepaalden datum en een bepaalden weekdag slechts eens in een zeker aantal jaren terugkeeren. De Javaansche kalender nu telt zoo veel verschillende van dergelijke ondergroepeeringen, dat de terugkeer van het samenvallen van denzelfden datum in al deze berekeningen slechts eens in de 32 jaar kan plaats hebben. Die terugkeer noemt men in het Javaansch *toemboek*, dat is: samentreffen. Bereikt men den 64 jarigen leeftijd, dan beleeft men zijn tweede *toemboek*, het grootste aantal dat den mensch in den regel beschoren is te bereiken.

Met het bovenstaande moge voldoende uiteengezet zijn wat de beteekenis is van de toemboek. Tevens zal hierdoor begrijpelijk geworden zijn, waarom de toemboek, en in het bijzonder de groote, de tweede toemboek, met groote feesten gevierd wordt. Immers op dat oogenblik bereikt men weer, dus: keert men terug tot, het punt vanwaar men is uitgegaan, tot zijn oorsprong, een gedachte die in de Javaansche bespiegelende wijsbegeerte altijd een bijzondere waarde heeft gehad.

Hieronder volgen de data die de toemboek van Z.H. den Soesoehoenan bepalen, met de Javaansche namen en titels die hij gedurende zijn leven gedragen heeft.

Op den 21sten Redjeb Kemis (Donderdag) Legi (dag van de 5 daagsche, z.g. pasar-week) om half zeven 's morgens, in de lambang Koelawoe (een stonde-bepaling), in de windoe Sandjaja (een cyclus van 8 jaar), in de woekoe Woegoe, (een van een reeks van 30 weken van 7 dagen), met als godheid Endra (een dag van een week van 8 dagen), op Mawoeloe (een dag van de 6 daagsche week, *paringkelan*), op Wogan (een dag van de 9 daagsche week), bij den „sterrenloop" Satrija Wibawa (een lid van een 7 ledige berekening), bij Sanggar Waringin (een lid van een 6 ledige berekening), bij „Sri daalt neder in de rijstschuur" (een lid van een 5 ledige berekening) [1]) werd geboren als zoon van Z. H. Soesoehoenan Pakoe Boewana IX en Kangdjeng Ratoe Pakoeboewana:

1) d. i. 29 November 1866 A. D.

BANDARA RADEN MAS GOESTI SAJIDAN ATMANOEN KOESNA,
welke op drie jarigen leeftijd tot Kroonprins werd verheven onder den naam KANGDJENG GOESTI PANGERAN ADIPATI ANOM AMENGKOENAGARA SOEDIBJA RADJAPOETRA NARENDRA MATARAM,
en den 12 Poewasa 1822 of 30 Maart 1893 den troon besteeg onder den naam: SAMPEJAN DALEM INGKANG WITJAKSANA INGKANG SINOEHOEN KANGDJENG SOESOEHOENAN PAKOEBOEWANA SENAPATI ING ALAGA NGABDOER RAHMAN SAJIDIN PANATAGAMA DE Xe.

Daar de Soesoehoenan van Soerakarta heerscht over een der belangrijkste gebieden van het Javaansche land, welks beschaving het Java Instituut tot voorwerp van onderzoek heeft gekozen, is een herdenking van deze belangrijke Toemboek Dalem hier zeker niet misplaatst te achten. Daarbij zij het vergund den wensch uit te spreken dat Z.H. nog vele jaren in vrede en voorspoed zooals tot nu toe moge heerschen over Soerakarta, dat zijn naam van middelpunt der Javaansche beschaving nog lang met eere moge dragen.-

---

WAJANG WONG

door

B. SCHRIEKE.

Volgens de heerschende opvatting is de wajang wong een uitvinding van de 18e eeuw. In Solo meent men, dat ze uit de Mangkoenegaran afkomstig is, in Jogja schrijft men ze aan Mangkoeboemi toe. In werkelijkheid is de wajang wong veel ouder. In ieder geval was ze aan het Mataramsche hof in de 17e eeuw reeds bekend.

De oudste mededeeling over de wajang wong in de Europeesche literatuur over Java treffen wij aan in de beschrijving, die de Engelschman Scot in zijn *Discourse of Java* (1602-1605) van het feest ter gelegenheid van de besnijdenis van den toenmaligen jongen vorst van Banten heeft gegeven. Hij onderscheidt de wajang wong uitdrukkelijk van maskervertooningen en deelt mede, dat de lakons ontleend waren aan de oude legenden en aan de geschiedverhalen der Javanen. We zullen straks zien, dat met de oude legenden verhalen uit het Mahabharata en het Ramajana bedoeld zijn. De wajang wong, die zijn lakons ontleent aan de geschiedenis, komt tegenwoordig nog voor op Bali en wordt daar *ardja* (*gamboeh*) genoemd. Scot doelde, zooals beneden nader zal blijken, vermoedelijk op de Pandji-verhalen.

Een tweede bericht over tooneelopvoeringen door menschen, in dit geval door vrouwen, vindt men in de beschrijving, die de wereldreiziger Cornelis de Bruin van zijn ontvangst aan het Bantensche hof (1706) geeft. Ook hierbij werden geen maskers gebruikt.

Ook uit Javaansche bronnen is het bekend, dat in de 17e eeuw aan het Bantensche hof de wajang wong werd beoefend. Ze werd daar *raket* genoemd. In Zang XLV van de *Sedjarah Banten*, die in 1662-1663 werd samengesteld, wordt b.v. medegedeeld, dat de zoon van Soeltan Agoeng van Banten veel van *raket* hield, dat hij door schoone *selirs* liet uitvoeren. Zang LV geeft o.m. een beschrijving van een *raket*- vertooning ter gelegenheid van een *tedak siti*. De lakon was toen ontleend aan de Pandji-verhalen.

Tot op den huidigen dag zijn *raket*-vertooningen in Banten bekend. Het gewone repertoire is van ouds hetzelfde als dat van de *wajang poerwa*. Van ouds worden daarbij geen maskers gebruikt. Ook in de kraton van Cheribon werden sedert onheugelijke tijden *raket*-vertooningen gehouden. Het is bekend, dat het hofleven te Bandjarmasin evenals te Palembang en Djambi vooral in de 17e eeuw onder Javaanschen invloed heeft gestaan. De vorsten van Bandjarmasin wilden er de Javaansche adat hoog houden. Het verwondert ons dan ook niet in de *Kroniek van Bandjarmasin* plechtigheden in de kraton beschreven te vinden, waarbij *wajang* werd vertoond en *beksa* werd beoefend. Ook werd er *topèng* gespeeld en „*wajang wong*" en *raket* opgevoerd.

Maar ook aan het hof van Mataram was in de 17e eeuw de *wajang wong* een geliefd tijdverdrijf. Rijklof van Goens, die in de jaren 1648-1654 vijf maal het hof te Plèrèd als afgezant der Compagnie heeft bezocht, daar langeren tijd vertoefde en zich bijzonder in de gunst van den Soesoehoenan Mangkoerat I (Tegal Wangi) mocht verheugen, heeft een uitvoerige beschrijving van het hofleven in die dagen gegeven. Hij beschrijft het *seton* en de feestelijkheden, die daarna in de kraton plaats hadden en waarbij evenals in den Hindoe-Javaanschen tijd overvloedig *brem* werd gedronken: de *serimpi*- en *bedaja*-dansen, *beksa* en *wirèng*, maar hij spreekt ook van *badoet's* met dierenmaskers en van het spelen van „comediën van oude tijden", waarbij gezongen werd. Men moet daarbij blijkbaar aan iets als de *langendrija* denken.

De wajang wong is echter al ouder dan Mataram. In de 113de Zang van de *Soemanasantaka* — een gedicht uit den Hindoe-Javaanschen tijd — wordt al gesproken van een *wajang wong*-opvoering, die een groot lachsucces veroorzaakte: „*pada bisa ng awajang wwang dènya nggoejwaken*".

Het woord *raket* voert ons zelfs terug naar het hof van Koning Hayam Woeroek. In Zang 66 van de *Nagarakertagama* van 1365 wordt gezegd van een feest, dat daarbij *nang widw amatjangah* [1])

1). Dit was, ook blijkens de *Soemanasantaka*, een aan de geschiedenis ontleend (?) tooneelspel: „ikang amatjangah olih goejwa'prih pada sinoerak." Het wordt in de literatuur meestal in een adem met *raket* genoemd.

raket-raket anganti sahana paragitada pratidina. Elders (Zang 27) vergast Hayam Woeroek het volk op *raket*-spelen.

Volgens Zang 91 voerde Hayam Woeroek met 8 edelknapen bij een andere gelegenheid zelf een *raket* op, waarbij, evenals aan het hof van Mangkoerat I, gezongen werd. De mededeeling van den tekst, dat daarbij een *tekes* gedragen werd, doet veronderstellen, dat de lakon in dit geval weder aan de Pandji-verhalen ontleend was. Uit niets blijkt, dat hierbij maskers zouden zijn gedragen. Evenmin blijkt dat uit de andere mij bekende plaatsen in de Oud-Javaansche literatuur, waar van *raket* gesproken wordt.

De wajang wong was dus onder den naam van *raket* al in den Hindoe-Javaanschen tijd bekend en vormde nog in de 17e eeuw een bekend tijdverdrijf aan de Javaansche hoven. Wat dus in het midden van de 18e eeuw in de Mangkoenegaran en in de kraton van Jogja is geschied, is niet anders dan het vernieuwen van eene oude traditie, die misschien in de woelige jaren na 1678 wat in het vergeetboek was geraakt.

Naschrift *van B. Schrieke op de verhandeling en het naschrift van Dr. Pigeaud.*

Het meeningsverschil tusschen Dr. Pigeaud en ondergeteekende lijkt mij meer een quaestie van taalkundigen dan van feitelijken aard. Voor een ieder, die zich sinds jaren wat meer intensief met de bestudeering van de wajang wong heeft bezig gehouden, lag sedert lang de onderstelling voor de hand, dat de ontwikkeling van deze kunstuiting onder invloed [1]) heeft gestaan van wirèng, topèng, enz., al is dan de dansstijl van de topèng (evenzeer als haar oorsprong) onmiskenbaar verschillend van dien van de wajang wong. Voor *jongeren* tijd zijn daarvan de bewijzen voorhanden. Door de belangstelling van P.A.A. Mangkoenegoro V en diens zoon P.A.A. Mangkoenegoro VII, van P.A.A. Pakoealam VII, van P.A. Mangkoeboemi, P.A.A. Danoeredja en van Z.H. Hamangkoeboewono VIII heeft de wajang wong voorts ingrijpende wijzigingen ondergaan. Vooral sedert de laatste tien jaren is deze kunstuiting bovendien bezig zich een nieuwe sociale basis te verschaffen, nieuwe bestaansmogelijkheden te scheppen en haar exclusief karakter van hofkunst te verliezen. Door al die wijzigingen en het verschil tusschen de traditioneele opvoeringswijze in de Jogjasche kraton en elders [2]) enz. is het moeilijk om al deze ontwikkelingsvormen van vroeger en later tijd — men denke ook aan de langendrija — onder één definitie te vangen. Bovendien wordt er in oudere Javaansche en Maleische texten naast beksa, wirèng, topèng enz. (die ook ik daarvan uiteraard onderscheidde: ook dit is niets nieuws) reeds gesproken van „wajang wong" (wajang orang) op Java en aan den overwal. Bij gemis aan gedetailleerde gegevens kunnen wij niet met zekerheid zeggen of deze wajang wong in wezen op één lijn gesteld mag worden met de huidige Midden-Javaansche. Aldus luidt ongeveer de redeneering van Dr. Pigeaud. Evenmin hebben wij m.i. echter het recht het tegendeel te beweren. Wijst Dr. Pigeaud op het spraakgebruik van wajang wong voor een gemaskerd dansspel in Cheribon en de Preanger, dan rijst n.h.v. de vraag hoe oud dat spraakgebruik is en onder welke invloeden het is ontstaan.

Wat ik evenwel heb willen aantoonen, was slechts, dat in de 17e eeuw — toen de wajang koelit-vertooning in wezen ongetwijfeld reeds haar huidig aspect had — op Java (Banten, Mataram) en aan den overwal de facto heeft bestaan een ongemaskerd dansspel, waarvan het repertoire ontleend was aan de wajang poerwa en de wajang gedog en dat het door ongemaskerde menschen onder begeleiding van gamelanmuziek dansend opvoeren van wajangverhalen vermoedelijk reeds veel ouder is en niet aan Europeeschen invloed is toe te schrijven, al waren de uitgebeelde lakons uiteraard niet die van Ronggowarsito! Daarvoor den term „menschentooneel" te gebruiken lijkt mij ongewenscht, omdat men op deze wijze ook de topèng en wat al niet meer insluit. Ik bezigde daarvoor den term „wajang wong", wijl het in vele gevallen op zijn minst genomen onwaarschijnlijk is om aan te nemen, dat we slechts met een „petilan" te doen hebben, afgezien nog van de vraag of we de petilan als anterieur aan de „wajang wong" mogen beschouwen en of die wellicht niet veeleer onder invloed van de „wajang wong" is ontstaan. Kortom: m.i. is de hedendaagsche Midden-Javaansche wajang wong niet in de 18e eeuw „ontstaan", doch gaat zij op veel oudere traditie terug, die in wezen reeds dezelfde kentrekken vertoonde.

B. Schrieke.

1) Terloops moge ik hier ter demonstratie van een mogelijken Chineeschen invloed — naast de bewering van Scot — nog wijzen op de frequente vermelding van een „Chineesche wajang", waarmede kennelijk een vorm van „menschen-tooneel" alias dansspel wordt aangeduid, in de 18e eeuwsche geschriften. Zie o.a. Journaal der Reize van Mr. S. C. Nederburgh, gewezen Commissaris Generaal over Nederlands India, langs Java's Noordoostkust in 1798 enz. (Amsterdam 1804).

2) Ik wijs hier nog op de „Lenggot Bawa Rara Katon, gebaseerd op het kinderspel Nini Medok, gevolgd door de lakon Minta Raga", opgevoerd bij gelegenheid van het bezoek van Z. H. den Soesoehoenan Pakoebowana X tijdens het huwelijk van de dochters van K. P. A. Koesoemojoedo, op Zaterdag den 9den Juni 1928, als bewijs, dat ook in de kraton van Soerakarta de oude traditie nog niet is vergeten. Voor topèng-vertooningen oudtijds in de Mataramsche kraton zij herinnerd aan de bekende plaats uit de Babad.

WAJANG-WONG

door

Dr. Th. PIGEAUD

Zijne Hoogheid de Sultan van Jogjakarta, Hamengkoe Boewana Sénapati ing Alaga Ngabdoerrahman Sajjiddin Panatagama de VIIIe heeft, ter viering van de bruiloft van twee zijner zusters en drie zijner dochters, van Senèn-Legi den 21sten tot Rebo-Pon den 23sten Roewah Djimakir 1858 (d.i. van den 13den tot den 15den Februari 1928) een wajang-wong-voorstelling doen geven in zijn Kraton te Jogjakarta.

Ook Kangdjeng Goesti Pangéran Adipati Aria Mangkoenagara de VIIe heeft dit jaar, Salasa-Kliwon 19 Moeloed Alip 1859 (d.i. Dinsdag 4 September 1928) bij gelegenheid van zijn 12½ jarig jubileum als Hoofd van het Mangkoenagara'sche Huis een wajang-wong-voorstelling laten geven in de Astana Mangkoenagaran te Soerakarta.

De roem dezer Vorstenlandsche wajang-wong-voorstellingen heeft zich reeds in wijden kring verspreid, en het is dan ook niet anders dan passend en een plicht der dankbaarheid jegens de Vorstelijke gastheeren, in dit tijdschrift van deze uitvoeringen melding te maken, evenals de Heer en Mevrouw Brandts Buys-van Zijp dat gedaan hebben in de jaargangen 1923 en 1926 van Djawa met betrekking tot de in die jaren in den Kraton van Jogjakarta gegeven voorstellingen.

In dit opstel wil ik slechts trachten eenig licht te doen schijnen over den oorsprong en de ontwikkeling van de wajang-wong. Later is er wellicht gelegenheid de lakon's (tooneelstukken), die opgevoerd zijn, in het bijzonder die van de Jogjasche voorstellingen, nader te bespreken.

Over de ontwikkeling van de wajang-wong hebben de Heer en Mevrouw Brandts Buys reeds eenige opmerkingen gemaakt in hun boven vermelde opstellen. Daarna heeft, in jaargang 1927 van dit tijdschrift, de Heer H. O., die reeds eerder zijn uitgebreide kennis van de Maleische verhalende letterkunde gebruikte om licht te verspreiden over wat ons nog duister is van de Javaansche geschiedenis, een afzonderlijke beschouwing gewijd aan den ouderdom van de Wajang-wong. Het zij mij vergund hieronder opnieuw te laten afdrukken, daar het waarschijnlijk niet dan moeilijk meer bereikbaar is, een gedeelte van de Inleiding bij de Langendrija-opvoering van Praboe Ménak Djingga Léna (de Dood van Ménak Djingga), aangeboden door K.G.P.A.A. Mangkoenagara VII bij gelegenheid van het Congres van het Java-Instituut te Soerabaja gehouden in September 1926, welke verschenen is in het Programma voor dat Congres.

„De wajang-wong heeft zich volgens de Javaansche overlevering in het midden der 18e eeuw ontwikkeld. De Soerakarta'sche traditie noemt als eersten begunstiger P.A.A. Mangkoenagara I (eerste lakon: Widjanarka) de Jogja'sche: Sultan Amangkoeboewana I (eerste lakon: Gondawardaja). Andere berichten dan deze overleveringen zijn niet bekend: daar zij op zichzelf niet onwaarschijnlijk lijken, en overeenstemmen, is hun tijdsbepaling voorloopig te aanvaarden. De wajang-wong zal zich dus ontwikkeld hebben in het begin van het tijdperk van bloei der nieuwere klassicistische Midden-Javasche kunst, taal- en letterkunde.

Waaruit dit Javaansche menschentooneel zich heeft ontwikkeld, is niet geheel duidelijk. De veronderstelling ligt voor de hand, dat het voorbeeld het aloude Javaansche poppentooneel is geweest, dat dezelfde stukken opvoert als nu dit menschentooneel. In den beginne moeten de spelers van de wajang-wong echter, zoowel volgens de Sala'sche als de Jogja'sche traditie, opgetreden zijn in een niet zeer van de dagelijksche afwijkende kleeding (hoofddoek en bebed), geheel in tegenstelling tot de figuren van de wajang-poerwa, -gedog of -klitik, die allen op zeer bijzondere wijze gecostumeerd zijn. Bovendien is bij de wajang-wong een voornaam onderdeel van, ook door vreemdelingen te waardeeren kunstwaarde, de dans; de beteekenis hiervan bij het poppenspel is gering.

Dit maakt het waarschijnlijk, dat de wajang-wong geen zuivere nabootsing van het poppentooneel is, maar werd samengesteld uit bestanddeelen van verschillende Javaansche tooneelgenre's. Het laten optreden van menschen, en de wijze waarop dit geschiedt, de dans, is waarschijnlijk van

het maskerspel, de topèng, overgenomen. Dit spel schijnt in Midden-Java nooit een groote geliefheid verworven te hebben; zijn repertoire, de Pandjiverhalen, is ook door localisaties verbonden aan Oost-Java. In Soerakarta is de topèng dan ook, naar ik verneem, nooit hoffähig geworden: geen der Vorsten heeft, zooals danseressen en dalang's, ook regelmatig topèng-spelers in dienst gehad.

In de wajang-wong bestaat het repertoire in navolging van de uitermate populaire wajang-poerwa, bijna geheel uit poerwa-stukken, verhalen ontleend aan de mythologie, den strijd der Pandawa's, den Rama-cyclus. Toch worden er ook nu nog niet zelden gedogstukken, handelende over de avonturen van R. Pandji, opgevoerd. De Jogja'sche traditie weet te vertellen, dat de eerste, die omstreeks 1790 gedog-lakon's in de wajang-wong in den Kraton deed opvoeren, met pélog-begeleiding, Sultan Amangkoeboewana II was.

Aan den anderen kant worden als maskerspel, althans op Madoera, en in West-Java nu ook wel, poerwa-lakon's opgevoerd. Voor het verband van wajang-wong met topèng pleit ook, dat men in Jogja in de wajang-wong sommige figuren (boeta's) met masker laat optreden.

Van de wajang-poerwa heeft het menschentooneel ook overgenomen het geperfectioneerde stel begeleidingen (dalang, zang en gamelan sléndro, in Jogja bij poerwa-lakon's afgewisseld met pélog, iets wat, naar men zegt, in vroeger tijd in het bijzondere als begeleiding van den klana-dans voorkwam. Sultan Amangkoeboewana VIII heeft de afwisseling van pélog en sléndro in 1923 doorgevoerd). Dit stel begeleidingen komt ook wel bij de topèng-spelen voor, maar het is daar, althans op Midden-Java, weinig geperfectioneerd, omdat deze spelen geen hofgunst genieten.

Onder invloed van, of misschien tezamen met een andere hofkunst, de wirèng, is de dans, veredeld, thans voor een groot deel van het publiek het voornaamste van de wajang-wong.

Het menschentooneel is lang zoo goed als uitsluitend een hofkunst geweest, na haar ontstaan vooral beoefend in Jogja. De traditie noemt nog verscheidene lakon's bij name, die in den Kraton van Jogja bij verschillende gelegenheden, niet gebonden aan bepaalde perioden, in vroeger en later tijd zijn opgevoerd. Zoo de poerwa-lakon's Gondawardaja, Pragolamoerti, Djajasemadi, Pétroek dados ratoe, Sri Soewéla, Pragiwa, Somba sebit, Tjiptaning, de gedog-lakon's Djaja lengkara, Koedanarawangsa, Pandji Laléjan. De Kraton van Soerakarta heeft nooit geregeld eigen wajang-wong spelers in dienst gehad: daar ter plaatse is het menschentooneel pas weer tot nieuwen bloei gebracht door den prachtlievenden P.A.A. Mangkoenagara V, in het laatste kwart van de vorige eeuw.

Deze moet ook de uit leer gesneden en vergulde of beschilderde hoofdtooi, en de verdere costumeering in zwang gebracht hebben, naar men zegt geïnspireerd door reliëfs en een Bima-beeld van Tjandi Soekoeh. Onder P.A.A. Mangkoenagara V zijn in de Mangkoenagaran opgevoerd de poerwa-lakon's: Pragiwa Pragiwati, Ardjoena wibawa (Bambang Gondawardaja), Kresna seraja (1884), Irawan maling ,Irawan bagna, Gambiranom, Bambang Widjanarka, Bambang Wiloegangga, Irawan jagna (-rabi), Abimanjoe jagna (-rabi), Gilingwesi (1885), Sembadra laroeng (1887), de gedog-lakon's: Ngrénaswara (1885) en Dèwi Endrawati (1896) en de kliti-klakon's: Ménak Djingga léna (1884) en Sri Kenja wibawa (1885).

Aan het Jogja'sche Hof heeft pas de tegenwoordige Vorst, Sultan Amangkoeboewana VIII, die na vele jaren in 1923 weer begon wajang-wong voorstellingen te doen geven, de kostumeering ingevoerd.

De jong-Javaansche kultuurbeweging ten slotte, die in deze eeuw begon met haar zegenrijk werk, de Javaansche kunst en letteren met nieuw leven te bezielen, heeft terecht aan de wajang-wong, die muziek, dans en tooneelspel in zich vereenigt, veel aandacht besteed. Dit genre van tooneel heeft zich in de laatste tientallen jaren ook buiten de Vorstenlanden bekend en bemind weten te maken: het wordt thans allerwege opgevoerd in een soms wat gemoderniseerden vorm door plaatselijke tooneel- en dansvereenigingen en door reizende tooneelgezelschappen. Een Chinees, Gan Kam, was de eerste, vertelt men, die omstreeks 1895 in Sala zoo'n tooneelgezelschap samenstelde. De Sala'sche, Mangkoenagaransche dans, die in verscheidene opzichten verschilt van de Jogja'sche, werd daardoor de gebruikelijke bij deze tooneelgezelschappen.

In de wajang-wong zeggen de spelers hun rollen in proza, met (volgens Soerakarta'sche gewoonte) de stembuiging of stemhoogte, die de traditie van

het poppen-tooneel aan de persoon, held of heldin, die zij voorstellen, toeschrijft. Van den dalang van het poppen-tooneel wordt geëischt dat hij deze traditioneele stemmen juist weet weer te geven en te onderscheiden. In Jogjakarta gelijken de stemmen van de wajang-wong spelers het meest op die van de spelers in de daar ter plaatse geliefde Troenadjaja-dans, een wirèng met lansen waarin Madoereezen optreden, die een voor Madoereesch geldende stembuiging hebben.

In Jogja heeft men verder de wajang-wong in dit opzicht nog een ontwikkeling doen ondergaan, en daarmee eenige nieuwe tooneelgenre's geschapen, waarvan de Langendrija er een is.

De Jogja'sche hofkunst kenmerkt zich, in tegenstelling tot de Sala'sche, door een voorliefde voor het luisterrijke en massale. Dit uit zich o.a. daarin dat in Jogja het aantal poppen van het poppenspel, het aantal spelers van de wajang-wong, dat tegelijk optreedt, grooter is dan in Soerakarta, dat de gamelan harder geslagen wordt, dat de patronen der gebatikte stoffen grooter zijn. Ook daarom heeft men zich misschien in Jogja bijzonder aangetrokken gevoeld tot de wajang-wong, die gelegenheid geeft tot het tentoonspreiden van groote pracht. Als een middel om het effect nog te verhoogen is men daar voorts begonnen rollen in verzen te laten zingen. Hieruit is de Langendrija ontstaan". —

Uit het bovenstaande blijkt reeds gedeeltelijk wat naar mijn gevoelen de meest aannemelijke opvatting is van de ontwikkeling van de wajang-wong. Misschien is het echter niet geheel overbodig in het bijzonder de aandacht te vestigen op zekere punten, die in de opstellen van den Heer en Mevrouw Brandts Buys en van den Heer H.O. ook aangeroerd zijn.

De Heer en Mevrouw Brandts Buys nemen stelling tegen de opvatting, dat de wajang-wong ontstaan zou zijn door Europeeschen invloed of met belangrijke medewerking van Europeeschen invloed. Mijns inziens volkomen terecht. Ofschoon het niet ondenkbaar is, dat in den tijd, waarin de overlevering het begin van de wajang-wong plaatst, eenige kennis van het Europeesche tooneel tot Midden-Java was doorgedrongen, een belangrijken invloed mag men daar toch zeker niet aan toeschrijven. Bovendien verschillen wajang-wong en Europeesch tooneel op zooveel punten, dat men als invloed hoogstens zou kunnen aanmerken de grondgedachte, menschen gekostumeerd te doen optreden. Voor den tijd van P.A.A. Mangkoenagara V, de opleving van de wajang-wong in Soerakarta, zou men dit desnoods kunnen laten gelden. Het is echter niet noodig, het feit der kostumeering af te leiden van Europeesche tooneeltradities, daar gedeeltelijke kostumeering waarschijnlijk reeds vroeg ook bij sommige soorten van Javaansche tooneel, zooals de maskerdans (topèng), is voorgekomen.

Iets dergelijks geldt m.i. voor den invloed van het Chineesch tooneel. Wel heeft dit, zooals zooveel wat uit China hierheen kwam, een zekere verre gelijkenis met het Javaansche. Of men van verwantschap mag spreken? Ook hier lijkt mij echter die gelijkenis niet zoo treffend, vooral doordat in de wajang-wong, in tegenstelling tot het Chineesch tooneel, aan den dans zulk een belangrijke rol wordt toebedeeld, dat men zou behoeven te spreken van iets anders dan een suggestie, ontvangen door de eerste opvoerders van de wajang-wong, om menschen gekostumeerd onder begeleiding van muziek verhalen te laten opvoeren. Ook deze suggestie zullen zij echter zeker even goed van de Javaansche maskerspelen ontvangen hebben.

Zeer terecht hebben dan ook de Heer en Mevrouw Brandts Buys de opmerking gemaakt, dat: „een geleidelijk ontstaan, door versmelten van zich reeds van ouds in de ruimte afspelende vertooningen en dansen, topèng, barongan, wirèng, enz. met de teksten en andere elementen van de schimmen-wajang, misschien niet volstrekt onmogelijk geweest ware". Inderdaad kan men zonder moeilijkheid, zooals ook reeds in het boven aangehaalde stuk gezegd is, de wajang-wong afleiden van oudere Javaansche spelen en dansen. Het werk van de Vorstelijke scheppers heeft bestaan in het geven van den stoot tot de ontwikkeling, die van eenvoudige volksspelen een aristokratisch-verfijnde, aan strenge regels gebonden hofkunst zou maken.

Door te verwijzen naar de maskerdansen, die voortreffelijk uitbeeldende kunst in de ruimte, wier ouderdom en Indonesische afkomst moeilijk te betwijfelen zijn, vervalt ook de noodzakelijkheid, blijkbaar door den Heer en Mevrouw Brandts Buys nog eenigszins gevoeld, het derde-dimensionale, ruimte-element in de wajang-wong aan vreemden invloed toe te schrijven. Wel verschilt

thans de stijl van dansen van de topèngspelers in Midden-Java eenigszins van die van de hoofsche wajang-wong-spelers (de eersten plegen bij het dansende voorwaarts schrijden den romp met de beenen mede te doen draaien, zoodat, wanneer het rechterbeen voor staat, ook de rechter zijde van het bovenlichaam voorwaarts gewend is. De laatsten bootsen in hun standen iet of wat de wajangpoppen vóór het scherm na). Maar dit en kleinere verschillen zijn niet zoo zwaar te tellen, dat men daarom de dans van de wajang-wong van vreemde herkomst zou moeten achten.

Evenals de Heer en Mevrouw Brandts Buys heeft ook de Heer H.O. de behoefte gevoeld, het ontstaan van de wajang-wong in verband te brengen met oudere tooneelvormen, overtuigd als hij is, dat: „de cultuur, die uit een opvoering spreekt, zooals wij ze aan de vorstenhoven van Solo en Djokja zien, niet pas een eeuw geleden ontstaan kan zijn, geschapen door het woord van een kunstzinnigen vorst; zij moet veel, veel ouder zijn".

Dit gevoelen, zoo onder woorden gebracht, zal door velen gedeeld worden. Daaruit volgt echter m.i. nog niet dat, wat wij nu in Midden-Java wajang-wong noemen, ook zoo oud is als die cultuur. Die wajang-wong is immers slechts een uiting van die cultuur, zooals er ook andere zijn.

Den Heer H.O. brengt dit gevoelen er echter toe te zoeken naar een onmiddellijk verband van de wajang-wong met de kunst van het oude, voor-Moslimsche Java. De richting, waarin hij dat verband zoekt, geeft hij aan met de vraag: „of ook in Java in den ouden tijd bij tempelfeesten opvoeringen in den trant van de hedendaagsche wajang-wong hebben plaats gehad". Hierbij haalt hij aan stukken van Prof. Winternitz over het Voor-indische tooneel, van den Heer Kats over Balische dansers en van Pangéran A. Soerjadiningrat over de beteekenis van den dans voor het Javaansche gevoel. Bovendien verwijst hij naar de meening van Dr. v. Stein Callenfels, dat er op zekere reliëfs in steen van Oost-Javaansche tjandi's details voorkomen, die te verklaren zijn als overgenomen uit de wajang.

De desbetreffende stukken uit Dr. v. Stein Callenfels' werk (De Sudamala in de Hindu-Javaansche kunst) mogen hier worden aangehaald.

(Bldz. 158) „Dat de basreliëfs ons een opvoering veraanschouwelijken, hetzij dan van een met begeleiding van handtrommen voorgedragen wawacan in den geest van den, hoewel zeldzaam, tegenwoordig nog op Java voorkomenden tukang kentrung of beter nog van de, hoewel ouderwetsche, nog bestaande gewoonte van het voordragen van wawacans bij bepaalde perioden der zwangerschap, hetzij van een met behulp van de wayangtoestel ten tooneele gevoerde lakon, blijkt overtuigend uit het op den trapvleugel afgebeelde orkest. Doch ook de uitvoering der basreliëfs helpt ons op streek bij de verdere beantwoording der vraag [1]).

Reeds herhaaldelijk is er de aandacht op gevestigd, dat er aan de basreliëfs van tempels uit de 12de en 13de çaka-eeuw duidelijk twee verschillende stijlen te constateeren vallen, niet alleen aan verschillende tempels, zoodat aan den eenen tempel de eene, aan een tweeden tempel de andere stijl, gebruikt zou zijn, maar zelfs te Panataran tezamen aan denzelfden tempel *). Tot de eene groep behooren dan o.a. de basreliëfs van Tegawangi, van het 2de terras van den hoofdtempel en van het pendapaterras te Panataran en van Sela mangleng (afdeeling Tulungagung), tot de tweede groep die van het 1ste terras van den hoofdtempel van Panataran en van Surawana. De reliëfs van Jago zijn sterk verwant aan de eerste groep. Waar juist het voorkomen van beiderlei stijl aan hetzelfde bouwwerk het naast elkaar bestaan van afzonderlijke scholen onwaarschijnlijk maakt, komt vanzelf de overweging bij ons op, of het wellicht de aard van het voorgestelde is, die hier den doorslag geeft. Onbewust gevoeld hebben wij zoo iets, toen wij bij de bespreking van de Wiwaha-reliëfs aan verschillende tempels van Oost-Java in een artikel voor een jaar of zes geschreven voor de Annalen van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlansch-Indië, doch door het niet verschijnen dier Annalen nog ongepubliceerd [2]), vaststelden, dat de basreliëfs van Surawana waarschijnlijk de lakon, die van Jago de kakawin illustreerden".

(Bladz. 172) „Een van de kenmerken, waardoor die beide stijlen zich van elkaar onderscheiden is wel hierin gelegen, dat de eene stijl (eerste terras hoofdtempel Panataran, ect.) den indruk tracht te

1) De vraag, of op de reliëfs van tjandi Tègawangi de lakon Soedamala staat afgebeeld. Th. P.

*) Vide laatstelijk o.a. Inleiding II pag. 259 e.v.

2). Sindsdien verschenen in Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst, I 1925. Th. P.

maken van tweedimensionaliteit, van de voorstelling, om met een wiskundige term te spreken, neergeslagen in het platte vlak, terwijl de andere (tweede terras Panataran, enz.) de voorstelling wekt van iets in de ruimte af te beelden".

(Bladz. 178) „Reeds in de Hollandsche Revue 1923 blz. 572 wees ik er op, dat Brandes' veronderstelling als zouden de basreliëfs in Oost-Java, speciaal aan Jago, hun lange smalle vorm te danken hebben aan beïnvloeding door de lontar, het schrijf- en teekenmateriaal dier dagen, wel niet juist zal zijn en dat eerder de wayang, hetzij dan als wayang beber, hetzij als wayang purwa, hiervoor in aanmerking kwam. Nu kunnen wij een stap verder gaan en aannemen, dat bv. aan Surawana en het eerste terras van Panataran wij wel degelijk de kelir, het wayang-scherm, voor ons hebben, zij het dan in stukken geknipt zooals op Panataran of in een doorloopende reeks verbonden als op Surawana. En op de andere basreliëfs heeft wel ingewerkt de wayang beber met lange smalle doeken of de nu nog op Bali bekend zijnde schilderingen op katoen, gebruikt bij de versiering van bale's en andere gebouwen".

Tegenover de meening van Dr. v. Stein Callenfels, uitgesproken in het laatste stuk, dat de reliëfs in „wajangstijl" in verband te brengen zijn met wajang koelit, wajang bèbèr of schilderingen, plaatst de Heer H.O. dan de zijne: „dat, om deze reliëfs te scheppen, de kunstenaars de voorwerpen levend voor oogen moeten hebben gehad, en dat zij niet uit de wajang koelit of de wajang bèbèr hebben geput". Hij vraagt in verband hiermede: „of het menschenspel of het schimmenspel ouder is; is niet het schimmenspel, het poppenspel een Ersatz, een surrogaat van het menschenspel, dat wel later in de verdere ontwikkeling zijn eigen weg is gegaan, echter nooit zou zijn ontstaan, indien het voorbeeld, het menschenspel, er niet reeds geweest was".

Hier wordt de uitermate moeilijke kwestie van den oorsprong van de wajangpoppen aangeroerd. Wanneer men daaraan een beschouwing wijdt, zal men goed doen, deze kwestie, de oorsprong van de wajang*figuren* te onderscheiden van die, betreffende de wajang*verhalen* en van die, betreffende de wajang*vertooning* (dalang, indeeling van de lakon, religieuze beteekenis, enz.). In elk dezer drie bestanddeelen zijn jongere en oudere, overgenomen uitheemsche en oud-inheemsche elementen aan te wijzen. Daarom kan men niet met recht zeggen dat het Javaansche tooneel, de wajang, zeer oud is of vrij jong; men moet rekening houden met de waarschijnlijkheid van een vrij lange ontwikkeling, die, misschien nog niet zoo heel lang geleden, geleid heeft tot wat men thans wajang-tooneel noemt.

Wat nu betreft de kwestie van het verband tusschen wajangfiguren, reliëfs en wajang-wong, het komt mij voor, dat juist de eigenaardige tweedimensionaliteit van de Oost-Javaansche tjandireliëfs in wajangstijl het best verklaard wordt door Dr. v. Stein Callenfels' veronderstelling, dat de kunstenaars platte poppen of schilderingen nabootsten. Deze reliëfseriën in wajangstijl hebben ook, zooals Dr. v. Stein Callenfels opmerkt, in het bijzonder een religieuze beteekenis; het zijn lakon's.

Als antwoord op de vragen van den Heer H.O., betreffende de tempelfeesten met wajang-wong voorstellingen en den ouderdom van de poppenspelen moet men dan ook zeggen, dat de wajangpoppenspelen waarschijnlijk vroeger, evenals nu, een grooter religieuze waarde hebben gehad dan de menschenspelen, daarbij in het midden latende of die poppenspelen werkten met beweegbare of met onbeweegbare poppen of met iets als de wajang bèbèr. Men zou deze meerdere religieuze waarde kunnen zoeken in de poppen of figuren, die materieel zijn en blijvend, en daardoor beter geschikt een vaste verbinding met bepaalde machten van het Onzienbare in stand te houden dan het spel van menschen.

Aangeteekend worde hierbij: dat onze kennis van wat de tjandi's beteekenden in het religieuze leven van hun tijd, nog zoo gering is, dat men nauwelijks gerechtigd is te spreken van tempelfeesten. Het is wel mogelijk dat de tjandi's, meerendeels, althans de Oost-Javaansche, bijzetplaatsen van Vorsten, voor het volk (waaraan men toch denkt bij het woord tempelfeest) slechts een geringe religieuze beteekenis hebben gehad. — Ten tweede worde hier, al zij het ten overvloede, opgemerkt, dat het minder juist is wajang-spel met „schimmenspel" weer te geven, daar het meerendeel van de soorten van wajang, die er thans bestaan (bèbèr, golèk, wong), geen schimmen te zien geven; of dit wel van ouds het geval is geweest bij de wajang koelit is nog niet zeker, ja zelfs te betwijfelen.

De vraag van den Heer H.O., of menschenspel niet ouder is dan poppenspel, zal in haar algemeenheid nog wel lang op een afdoend antwoord moeten wachten.

De Heer H.O. maakt dan, aannemende dat de reliëfs afbeeldingen zijn van menschenspelen, een opmerking over het maskerspel. Hij vraagt of wat er in de reliëfs wordt voorgesteld, op een maskerspel terug zou gaan of op menschenaangezichten, zooals zij zonder masker op het tooneel te zien zouden zijn geweest.

Ook wanneer men met Dr. v. Stein Callenfels het waarschijnlijk acht, dat de Oost-Javaansche reliëfs in „wajangstijl" veeleer te plaatsen zijn naast vertooningen van poppenspelen of van platen als de wajang bèbèr, kan men nog met den Heer H.O. vragen of de reliëfs in „kakawinstijl" dan misschien hun pendant hebben in menschenspelen, in het midden latende, of die gemaskerd of ongemaskerd plaats vonden.

Deze vraag nu zal men met eenige waarschijnlijkheid bevestigend kunnen beantwoorden, gezien de vermeldingen in de Javaansche en Maleische letterkunde van dansspelen aan Vorstenhoven. De Heer H.O. heeft reeds eenige van die vermeldingen (uit Nagarakertagama, Pararaton en Maleische Pandjiverhalen) aangehaald; naar mate de oudere Javaansche letterkunde meer bekend geraakt, zullen er waarschijnlijk nog wel meer aan toe te voegen zijn.

De verklaring van deze vermeldingen of gedeeltelijke beschrijvingen in de oudere Javaansche letterkunde biedt echter groote moeilijkheden, daar er vele technische termen in plegen voor te komen, waarvan ons de beteekenis niet duidelijk meer is. En juist hierin ligt m.i. het grootste bezwaar (behalve in het weerspreken van de Javaansche traditie) tegen de stelling, dat de hedendaagsche Midden-Javaansche wajang-wong identiek zou zijn met opvoeringen, reeds gehouden in het voor-Moslimsche Java, dat het wajang-wong-opvoeren reeds eeuwen geleden een vast bestanddeel vormde van de Javaansche beschaving. Immers wajang-wong is in het hedendaagsche Midden-Javaansche spraakgebruik een technische term, beduidende uitsluitend: een opvoering van lakon's uit een der bestaande wajangsoorten (poerwa, gedog, klitik, enz.) met begeleiding van een uitgebreiden gamelan en een dalang, geheel zooals bij het huidige poppentooneel, maar door menschen, gekostumeerd dansende en dialogen voerende. Wanneer men dus zou stellen, dat de wajang-wong reeds in den voor-Moslimschen tijd bestond, zou men het bestaan in dien tijd van de geheele toestel van de wajang koelit, met de indeeling van de lakon's enz. ook moeten aannemen. De beschrijvingen in de oudere Javaansche letterkunde geven echter geen grond aan te nemen, dat de daar vermelde menschenspelen geheele lakon's te zien gaven, een geheelen nacht of dag dóór gespeeld door tientallen menschen; men denkt erbij veeleer aan dansen zooals de hedendaagsche petilan enz., die hoogstens een enkele episode uit een bekend verhaal aanschouwelijk voorstellen, of aan Balineesche dansspelen.

Al kan men dus niet zeggen, dat de hedendaagsche Midden-Javaansche wajang-wong zeer oud is, wel kan men er bestanddeelen in aanwijzen, die hem in verband brengen met oudere Javaansche spelen. De dans houdt in de eerste plaats verband met krijgsdansen (wirèng) en maskerdansen (topèng); de lakon, de gamelan en de dalang zijn ontleend aan de poppenspelen. De krijgsdansen en maskerdansen zullen, dat is duidelijk, wel hun prototype gehad hebben in ouder tijd; misschien zijn zij vrij nauw verwant met de spelen, waarvan de oudere Javaansche letterkunde gewaagt. Dat is echter nog geen grond om de wajang-wong als geheel in zijn huidigen Midden-Javaanschen vorm een ouderdom toe te kennen, hooger dan de Javaansche overlevering wil.

Naschrift.

De Redactie van dit tijdschrift was zoo wilwillend mij opmerkzaam te maken op het hiervoor afgedrukte opstel van Prof. Schrieke, dat ook reeds in het Javaansch gepubliceerd is in Poesaka Djawi (1929), en mij te verzoeken in verband daarmee aan mijn artikel een naschrift toe te voegen. Aan dit verzoek voldoe ik gaarne. Het komt mij voor dat het gevoelen van Prof. Schrieke, uitgedrukt in de woorden: „Wat dus in het midden van de 18de eeuw in de Mangkoenegaran en in de kraton van Jogja is geschied, is niet anders dan het vernieuwen van eene oude traditie die misschien in de woelige jaren na 1678 wat in het vergeetboek was geraakt", — in het algemeen niet in strijd is met mijn meening, dat de wajang-wong

samengesteld is uit oude bestanddeelen [1]). Het berust echter m.i. op een misverstand, indien men stelt, op grond van oude berichten over menschentooneel aan verschillende Javaansche hoven, dat de huidige Midden-Javaansche wajang-wong reeds in den vóór-Moslimschen tijd en in de 17de eeuw voorkwam. Dit misverstand bestaat daarin, dat men ,,wajang-wong" synoniem acht met menschentooneel. Daardoor wordt men er toe verleid alle soorten menschentooneel, waarvan berichten tot ons komen, wajang-wong te noemen en identiek te achten met de huidige Midden-Javaansche wajang-wong. In het huidige Midden-Javaansche spraakgebruik is wajang-wong echter een technische term voor een *soort* menschentooneel dat ik boven heb trachten te beschrijven. Men onderscheidt dit tooneel van de wirèng, een krijgsdans van één of meer paren die, althans oorspronkelijk niet, bepaalde personen voorstellen, en van de petilan, een enkel tafereel uit een lakon, bijna altijd ook een strijd, op dezelfde wijze als de wajang-wong opgevoerd, beide natuurlijk met gamelan begeleiding. Waar het Javaansche kunstjargon dergelijke, voor een oningewijde nauwelijks te bemerken onderscheidingen kent, daar is het wel duidelijk, dat men beter doet een term uit dit technische spraakgebruik als ,,Wajang-wong" niet in algemeenen zin voor menschentooneel te gebruiken, en langs dien weg gelijk te stellen met andere technische termen, als raket, beksa, enz.

Zooals Prof. Schrieke zeer terecht in zijn opstel doet opmerken, is er ook vroeger, zelfs in den vóór-Moslimschen tijd, aan Javaansche Vorstenhoven menschentooneel of althans tooneeldans, waarschijnlijk ook ongemaskerd, opgevoerd. Maar men kan niet met recht zeggen dat er ,,wajang-wong" werd beoefend, indien men deze samenstelling, zooals gebruikelijk is, bezigt in den zin, die het huidige Midden-Javaansche technische spraakgebruik daaraan hecht. Zelfs is het m.i. beter niet te zeggen, ook al ontmoet men in oude Javaansche teksten de samenstelling wajang-wong, of in Maleische wajang-orang, dat dit inderdaad ,,wajang-wong", d.w.z. hetzelfde als de huidige Midden-Javaansche wajang-wong geweest is. Immers men ziet ook thans nog op Java in verschillende streken soms dezelfde woorden en samenstellingen in gebruik in verschillende technische beteekenis. Hoeveel te eerder kan dit in vroeger tijd het geval geweest zijn. Juist wajang-wong levert hiervan een kenmerkend voorbeeld: deze term duidt in Tjerbon en vandaar ook in Prijangan aan een menschentooneel, meestal poerwa-lakons opvoerende, waarbij de spelers maskers dragen.

Wil men de Javaansche tooneel-soorten groepeeren, dan doet men het best Hollandsche termen zooals menschentooneel en poppentooneel te bezigen. De Javaansche termen hebben alle een gespecificeerd technische beteekenis, soms bovendien ook nog dialectisch begrensd. Aan woorden die algemeene verzamel-begrippen aanduiden is de Javaansche taal nu eenmaal niet rijk.

1) Misschien moet men de vertraging in de ontwikkeling van oude dansspelen tot de huidige wajang-wong echter, behalve aan den oorlog, ook aan algemeene beschavings-invloeden, zooals de Islam, toeschrijven.

EEN BRONZEN SCHEDELNAP

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM

Indien alle bezitters van groote zoowel als kleine verzamelingen oudheden evenzeer doordrongen waren van de beteekenis, die bekendmaking van hun bezittingen voor het oudheidkundig onderzoek kan hebben, zouden wij met dat onderzoek reeds heel wat verder zijn. Menige moeilijkheid zou uit den weg zijn geruimd en menig probleem zijn opgelost, indien het nu in onbekende collecties verstoken onbereikbare materiaal door goede foto's ter kennis ware gebracht van hen, die het op de juiste waarde weten te schatten. Weliswaar treft men onder die stukken in particulier bezit vele aan, die dienen beschouwd te worden als duplicaat (voorzoover men bij een kunst, waarin door de gevolgde techniek geen twee stukken volkomen aan elkaar gelijk zijn, van duplicaten kan spreken), maar zelfs bij oogenschijnlijke duplicaten kunnen verschillen voorkomen, die van beteekenis zijn. Immers, de Hindoe-Javaansche kunst bezit in hooge mate de eigenschap van verborgen en verstoken toespelingen en kenmerkt zich door een sterke zucht om onderling verschillende zaken door vormverwantschap op elkaar te doen gelijken, teneinde aldus een wezensverwantschap te suggereeren. Deze eigenaardigheid, die een der meest elementaire voorwaarden voor „stijl" in zich sluit, komt zelfs in de dagelijksche dingen levendig tot uiting. Het oudjavaansche schrift, van oorsprong een aan het Javaansche wezen vreemd letterschrift uit Indië, waarin de letterteekens elk voor zich een individueel karakter dragen en verwarring onderling vrijwel is uitgesloten, vertoont al spoedig de onuitroeibare neiging in zijn elementen eenheid en verwantschap te brengen, hetgeen men onbewust of bewust bereikte door het zoodanig vervormen der letterteekens, dat zij op hun beurt alle uit dezelfde elementen schenen te zijn samengesteld. Een proces, waarvan het modern Javaansche schrift de voor vreemden onaangename consequentie laat zien en dat evenzeer in het zoogenaamde gotische schrift kan worden ontdekt. Hetzelfde geldt voor alle andere cultuuruitingen en in het bijzonder voor de beeldende kunst. Op allerlei wijzen trachtte men onderling verschillende zaken elkaar te doen naderen, verwantschap te forceeren.

Godenfiguren uit het hindoeistische pantheon, die in Indië, het klassieke Indië, zoowel naar vorm als beteekenis niet kunnen samengaan, verloren deze schrille tegenstelling op Java en geven door vormverwantschap blijk van een zij het dan ook geforceerden familiezin; het klassieke voorbeeld hiervan blijft de broederschap van Çiwa en Buddha, die, hoewel op Indischen bodem voorbereid, eerst in de Indonesische landen tot axioma werd.

Aan den anderen kant heeft deze eigenaardigheid het voordeel, dat men, hoe meer men zich in de studie der Javaansche oudheden verdiept, des te meer onderlinge verschillen en verrassende varianten ontdekt, die de groote charme van deze kunst voor den onderzoeker uitmaken. Maar daarom ook dient men terdege thuis te zijn in de zich daarbij voordoende mogelijkheden, zoodat de belangstellende leek nimmer datgene er uit zal weten te halen, wat de kenner vermag. Waarmede tevens het nut van de publicatie van zooveel mogelijk materiaal kan zijn aangetoond.

Een uitnemend voorbeeld gaf de Heer S.C. Th. van der Paardt te Weltevreden, die een merkwaardig bronzen voorwerp in zijn bezit door eenige goede foto's aan een nader onderzoek onderwierp. Het bedoelde voorwerp is een kom van ovalen vorm, met een opening van 16 bij 8.4 cm. en een diepte van 5.5. cm. Het brons is gemiddeld 0.2 cm. dik. Zuiver ovaal is het voorwerp niet, daar het over de lengte aan beide zijden een ietsje is ingedrukt. De binnenkant is geheel onversierd, doch aan den buitenkant bevindt zich een ± 1 cm. breede met spiralen versierde, eenigszins slordig in het brons geciseleerde rand, waaronder gedeeltelijk de bladen van een bloem zijn aangegeven. Het voorwerp is lang geleden opgegraven op de onderneming Bakoelan bij Bajalali, gelegen op het zadel tusschen Merapi en Merbaboe.

Hoewel komvorming vaatwerk uit den hindoejavaanschen tijd overvloedig tot ons gekomen is, geloof ik toch niet, dat een tweede exemplaar be-



Bronzen schedelnap van Midden-Java.

kend is geworden. Het gewone vaatwerk toch heeft gemeenlijk een ronden vorm. Daarbij komt dan nog, dat ons object niet geschikt is om op een plat vlak te worden geplaatst, daar de wankele positie ervan zich niet laat vereenigen met het gebruik als voorwerp van ritueel. Men moet dus wel veronderstellen, dat het òf op een houten voet diende te worden geplaatst, òf in de hand genomen, zooals dit met de wajra, het magisch hemelvuursymbool en de ghantâ, de bidschel, het geval was. Inderdaad leent de aan weerszijden afgeplatte ovale vorm er zich zeer goed toe in de hand te worden gedragen.

Dit alles kan ons omtrent de ware beteekenis nog weinig mededeelen.

Er is echter iets anders, dat ons op weg zal kunnen helpen. Plaatst men het voorwerp onderstboven, dus met de opening op een vlak, dan wordt men oogenblikkelijk getroffen door de gelijkenis die het dan vertoont met een afgezaagd schedeldak, dat in de meeste gevallen aan weerszijden dezelfde afplatting laat zien. Men voelt dan ook de neiging in ons voorwerp te zien de kapâla, het schedeldakattribuut der godenbeelden, waarvan Gopinatha Rao zegt: "In sculpture the kapâla occurs as a common spherical or oval bowl" en waarvan men in Krisnasastri's iconografisch werk een duidelijk schetsje kan vinden. 1)

Zou het dan zijn een van een zeer groot Çiwabeeld afgebroken kapâla? Maar dan zouden de sporen van zulk een breuk toch dienen te worden opgemerkt, hetgeen geenszins het geval is.

Ik voor mij meen echter, dat wij voor ons hebben een bronzen exemplaar van de nog in Tibet gebruikelijke schedelnappen, welke bij tantrische secten een rol spelen. De metalen, van reliëfornament voorziene rand, die aan dergelijke schedelnappen soms is aangebracht, is hier natuurlijk niet weer afzonderlijk gegoten; men kon er mede volstaan haar in het brons te ciseleeren. Intusschen kan dit procédé, tezamen met het eenigszins slordig karakter van het ornament, ons iets omtrent den mogelijken onderdom vertellen. Het is toch niet onwaarschijnlijk dat deze eenvoudiger werkwijze, het inkrassen van het ornament in het wasmodel, in de plaats van het boetseeren van een reliëfband, het stuk in de latere helft der javaansche periode kan doen plaatsen, hoewel wij aan deze argumenten natuurlijk geen absolute waarde mogen toekennen. Hoe dit ook zij, in ieder geval dateert het stuk uit de periode tusschen de 8e en de 10e eeuw.

Of het een Buddhistische dan wel een Çiwaitische kapâla is, valt natuurlijk bij de afwezigheid van alle nadere aanduidingen, niet uit te maken. Wel bestaat over het algemeen nog de meening, dat het middenjavaansche Buddhisme van Baraboe*d*oer en Sèwoe tamelijk wel van „vreemde smetten vrij" zou geweest zijn en zeker geen tantrische tooverpraktijken zou hebben gekend, als later met dat van Singhasâri het geval was. Doch deze meening kan hoe langer hoe minder stand houden tegen de steeds weder opduikende bewijzen van het tegendeel: ook Midden-Java heeft zijn Buddhistische toovenaars en tooverkrachtige monniken, bezeten. Met dat al pleit de vindplaats, hoog in de bergen, eerder voor een Çiwaitischen oorsprong, aangezien nu eenmaal de bergen op Java de traditioneele en gewijde schuilplaatsen boden aan de bijzondere vereerders van Girîndra, den Bergheer Çiwa.

En zoo zou de mogelijkheid bestaan, dat ook op Java in den tijd der monniken van Baraboe*d*oer de regels gehoord zijn, die de dichter van de Prabodhacandrodaya aan een zijner figuren in den mond legt, die hij bij de vele secten uit zijn omgeving te rade doet gaan, en welke regels ons bij het aanschouwen van deze oudjavaansche schedelnap terecht opnieuw op de lippen komen:

„Ale ale kâvâliâ, nalaha*dd*amu*nd*adhâliâ,
kelise tumha dhammake, kelise tumha mokkhake?"

Hetgeen vrij vertaald als volgt moge luiden:

„Hei daar, hei daar, schedelman,
Die knoken- en schedelkrans dragen kan,
Hoe is jouw geloof ook weer?
En hoe luidt jouw verlossingsleer? 2)

Weltevreden, Juni 1928.

1) *Gopinata Rao*, Elements of Hindu Iconography. Part I: I: 13.
Krisnasastri, Images of South-Indian Gods and Godesses. Plate III: 21.

2) *Prabodhachandrodaya*, Krishna Misri Comoedia enz. Ed. Brockhaus. Actus III, pag. 53.

OVER DE WAARDEERING DER SOENDANEESCHE LITERATUUR

door

R. MEMED SASTRAHADIPRAWIRA

Het mag een bedenkelijk verschijnsel worden genoemd, dat de meening van enkele z.g. tot oordeelen bevoegde schrijvers, neergelegd in de *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, als zou n.l. het Soendaneesche volk geen eigenlijk gezegde oude literatuur bezitten, meer en meer ingang heeft gevonden bij het intellectueele deel der West-Javaansche bevolking. En wel in dezen ruimeren zin, alsof het Soendaneesche volk niet alleen *voorheen* geen eigenlijke literatuur heeft voortgebracht, doch ook thans nog van literaire voortbrengselen geheel verstoken zou zijn. Zelfs al zou bedoelde meening op niet geheel ondeugdelijke gronden berusten of te eeniger tijd berust hebben, dan nog lijkt het mij bijzonder onzelfstandig om ze steeds weer opnieuw zonder meer te aanvaarden en vooral, wanneer dit minder waardeerend oordeel een ontmoedigenden invloed zou blijken uit te oefenen op hen, die zich in de Soendaneesche letterkunde zouden willen verdiepen. Hoe vaak heb ik niet teleurstellende uitlatingen van ontwikkelde rasgenooten gehoord, die het niet de moeite waard vonden in de eigen literatuur door te dringen, omdat deze, naar hunne, van de Encyclopaedie afhankelijke meening althans, eenvoudig niet bestaat. Tot welke zonderlinge consequenties dit leiden kan, wordt wel ten duidelijkste gedemonstreerd door een bekend Inlandsch onderwijzer, abituriënt van de kweekschool voor inlandsche onderwijzers te Bandoeng, die kort geleden een lezing hield, waarbij de spoedige afschaffing van de vernederende inheemsche hormatbewijzen werd gepropageerd, en wel, omdat zij, aldus de „vooruitstrevende" spreker, in de huidige samenleving evenmin een grondslag vonden als de Soendaneesche literatuur. Beide zouden ontstaan zijn uitsluitend als gevolg van vreemde invloeden!

In hoeverre deze bewering ten aanzien van de hormat-bewijzen juist is, laat ik in het midden. Typeerend is het evenwel, dat een onderwijzer, van wien men zou mogen verwachten, dat hij meer dan eenig ander de letterkunde van zijn eigen volk hoog houdt, beoefent en, waar noodig, in bescherming neemt, in het voorbijgaan zulk een weliswaar vernietigend, doch, laat ons dit er al dadelijk bij zeggen, *oppervlakkig* oordeel ook over de Soendaneesche literatuur heeft durven uitspreken.

Ik ontken de juistheid van deze meening des te meer omdat ik de bron ervan weet. En deze bron is ....zoo gemakkelijk als niet *up to date* te signaleeren, dat het mij verbaast, dat zulks aan mijn landgenooten reeds bij oppervlakkige beschouwing ontgaat.

Immers, de *Encyclopaedie*, waarin meer genoemd oordeel voorkomt, is voor het eerst uitgegeven in het jaar 1905, bijna een kwart eeuw geleden dus. Doch de daarin vervatte beoordeeling der Soendaneesche literatuur is, soms woordelijk, overgenomen uit de Inleiding van Grashuis' *Soendaneesch Leesboek* van 1874, welke in hoofdzaak ook is opgenomen in de *Bijdrage tot de kennis van het Soendaneesch* van denzelfden schrijver, uitgegeven in het jaar 1891.

Het oordeel van Grashuis kan men laken vanwege de onvoldoende basis waarop het berust. Voortgaand onderzoek van volksliteraturen heeft de onderzoekers eveneens tot een gansch anderen maatstaf dan dien van Grashuis gebracht. Doch in de Encyclopaedie valt de onvoldoende voorstelling van zaken *niet* te vergeven, en zeker niet in den tweeden druk.

In dien tusschentijd immers — in het jaar 1912 — werd het Bureau voor de Volkslectuur opgericht, door welks bemiddeling en eigen initiatief tot en met het jaar 1921 ruim 150 Soendaneesche boeken van diversen inhoud zijn gedrukt en uitgegeven, om niet te spreken van particuliere uitgevers, die eveneens een belangrijk aandeel hebben gehad in de uitbreiding van de Soendaneesche lectuur, doch wier publicaties niet zoo gemakkelijk verzameld en overzien kunnen worden. Een belangrijke vermeerdering voorwaar, welke het onmiddellijke gevolg is geweest van de snelle ontwikkeling van het onderwijs.

Men zou derhalve mogen verwachten, dat ook de beschouwing over de Soendaneesche literatuur in de editie van 1921 naar de eischen des tijds herzien

was. Hoe groot was echter mijn verwondering en teleurstelling, toen ik in deze uitgave dezelfde passages, welke voorkomen in de oude *Encyclopaedie*, woordelijk overgenomen vond.

Ik vraag mij af: valt er dan in deze zestien jaar tijds inderdaad geenerlei verandering te constateeren, dat men hetzelfde oordeel dienaangaande ongewijzigd heeft laten staan? Of is zulks te wijten aan onkunde?

Inderdaad is het aantal der Soendaneesche handschriften, beschreven in den Catalogus der Maleische en Soendasche handschriften der Leidsche Universiteits bibliotheek, verschenen in 1899, zeer gering, terwijl ook de inhoud niet veel beteekent. Doch in 1912 verscheen een Supplement Catalogus der Soendaneesche handschriften, waarin een collectie beschreven wordt, die veelzijdiger van aard en aanzienlijk grooter in omvang is. Mocht dus al het oordeel der *Encyclopaedie* van 1905 naast Grashuis óók op den eerstgenoemden catalogus teruggaan, de redacteur van het artikel „Soendaneesch" in de editie van 1921 had óók over den catalogus van 1912 kunnen beschikken. Maar noch van het bestaan dezer handschriften, noch van de talrijke uitgaven van de Volkslectuur heeft hij blijkbaar notitie genomen! Terwijl het mij toch wil voorkomen, dat *ware* belangstelling, in het verleden helaas teleurgesteld, met te meer vreugde de hoopvolle opleving van de laatste decenniën zou hebben begroet.

Daar komt nog iets bij. De op de Leidsche Universiteits bibliotheek berustende Soendasche handschriften en de aan Grashuis blijkens zijn geschriften bekende verhalen, waarop het onderhavige oordeel gebaseerd moet zijn, bevatten in hoofdzaak slechts geestesproducten van eenvoudigen van geest, onbekende, boersche scribenten, wier namen zelfs niet worden overgeleverd. Grashuis laat niet na daarop te wijzen. Hunne werken hebben dan ook inderdaad over het algemeen geen literaire waarde: zij behooren dan ook niet tot de literatuur, maar tot de *volksliteratuur*, geschreven als zij zijn door menschen uit het volk, meestal eenvoudige santri's, die de pen voerden zonder daarbij op de regelen van een verfijnden literairen smaak te letten. Als stof voor hun dicht- of liever gezegd, rijmwerken hebben zij dan ook meestal onder het volk levende sprookjes en vertellingen genomen, die zij zoo goed en zoo kwaad als het ging, in een romantisch kleed hebben gestoken. Het behoeft dus geen betoog, dat zoowel de taal als de stijl van zulk een „literair kunstwerk" alles behalve fraai zijn, terwijl de inhoud evenmin een hoog gehalte kan hebben. Daarom lijkt het mij onjuist om bedoelde geestesproducten als maatstaf voor de beoordeeling van de gansche Soendaneesche literatuur in haar vollen omvang te nemen. Even onjuist zou het zijn de Nederlandsche dichtkunst te beoordeelen naar de lijfdeunen van den koloniaal, en den prozastijl naar den inhoud van in afleveringen gecolporteerde volksromans van belaagde onschuld en beloonde deugd.

Het moge waar zijn, dat na den val van het rijk Padjadjaran — zooals in meergenoemde *Encyclopaedie* vermeld staat — en de verdrijving van het Heidendom door den Islam, de Soendalanden geen vorstenhuis hebben gehad, onder welks beschermende hoede een typische beschaving heeft kunnen ontluiken, geen hofstad, binnen welker muren kunst en wetenschap hebben kunnen bloeien. Maar wordt daarmee tevens het bewijs geleverd, dat het Soendaneesche Volk geen eigenlijk gezegde literatuur heeft kunnen voortbrengen?

De juistheid van bovengenoemde redeneering valt m.i. te betwijfelen, want bewijzen zijn er te over, die de meening kunnen bevestigen, dat een halve eeuw geleden, in den tijd toen wijlen de Hoofd Pangoeloe van Garoet, R. Hadji Moehamad Moesa en de in vergetelheid geraakte Patih van Mangoenredja, R. Aria Bratadiwidjaja leefden, de Soendaneesche letterkunde reeds op een vrij hoogen trap van ontwikkeling stond. En een op eenigszins hoogen trap staande literatuur *moet* een ontwikkeling in het verleden gekend hebben. Wanneer de schrijver in de Encyclopaedie slechts Grashuis *goed* gelezen had, zou hij in diens *Bijdrage* niet alleen den door dezen aangelegden maatstaf bij de beoordeeling van de kunstwaarde, doch ook zijn twijfel aan het in 1874 zoo apodictisch van ouderen als De Wilde (1841) en Jonathan Rigg (1862) nageschreven oordeel omtrent den ouderdom der Soendaneesche literatuur hebben kunnen vinden. Grashuis zegt zelf: „Die mannen stonden op de schouders van een vroeger geslacht, dat wederom veel te danken had aan anderen, wier namen niet zijn geboekt, maar wier arbeid toch niet verloren ging".

Laat ons thans enkele welbekende figuren de revue doen passeeren.

De beoordeelaar in de Encyclopaedie — alweer op het voetspoor van Grashuis — heeft zelf erkend, dat men op een goed schrijver als R. Hadji Moehamad Moesa kon wijzen.

Het oordeel luidt aldus:

„Bij den zinsbouw komt het duidelijk uit, dat het Soendaneesch veel voor heeft bij de langdradigheid van de Javaansche en bij de eentonigheid van de Maleische volzinnen. Het heeft n.l. veel geschiktheid voor eenvoudigen en duidelijken stijl, en een goed schrijver, zooals wijlen R. Hadji Moehamad Moesa, de verdienstelijke Penghoeloe van Garoet, weet zijn moedertaal zoo te hanteeren, dat de losheid en gemakkelijkheid der rede bewijs levert van de voortreffelijkheid der taal en den ruimen voorraad van woorden en uitdrukkingen, waarover zij te beschikken heeft".

Bij de behandeling van de Javaansche literatuur heeft de auteur R. Hadji Moehamad Moesa zelfs boven de Javaansche poedjangga's Jasadipoera I, II, III en Ranggawarsita gesteld. En de destijds „moderne", doch thans reeds vrijwel vergeten prozaschrijvers als Poerwalalana en R. Ngabdoellah Ibnoe Sabar bin Arkebah kunnen, hoe verdienstelijk hun werk ook moge zijn als poging tot een nieuwen stijl, niet op een lijn gesteld worden met den genialen Soendaneeschen dichter.

Door het schrijverstalent van R. Hadji Moehamad Moesa te erkennen, bestrijdt de beoordeelaar onbewust zijn eigen meening. Immers, deze erkenning sluit tevens in zich de erkenning van het bestaan van prijzenswaardige literatuur. Dat de ook thans nog alom bekende Hoofd-Pangoeloe inderdaad een groot literair talent bezat, moge blijken uit zijn veelsoortige, nog steeds uiterst geliefde werken, zoowel in proza als in poëzie, b.v. Pandji Woeloeng, Dongèng Pieunteungeun, Ali Mochtar, Woelang Krama, Abdoerahman en Abdoerahim, e.a.

Gold Raden Hadji Moehamad Moesa terecht voor een goed schrijver, zijn tijdgenoot R. Aria Bratadiwidjaja, heeft stellig den titel van *Boedjangga* verdiend, want algemeen wordt van hem gezegd, dat hij in sierlijkheid van stijl, in juistheid van woordkeus en in diepte van gevoel de meerdere is van den vermaarden Pangoeloe. Met recht wordt Patih Bratadiwidjaja dan ook „Boedjangga Soenda" genoemd, want uit zijn dichtwerk straalt niet alleen schoonheid, doch ook diepzinnigheid. Helaas echter zijn vele van zijn werken teloor gegaan, zoodat er thans — naast het in de *Mitra noe tani*, deel XIII, vervatte lofdicht op Holle, dat uiteraard min of meer maakwerk is — nog slechts één enkel gedicht van zijn hand bekend is, n. l. de Pèpèling, welke uit 46 verzen bestaat, geschreven in asmarandana-maat.

Het is geenszins mijn bedoeling hier deze Pèpèling (*Woelang Weweling*) aan een nauwkeurige beschouwing te onderwerpen. Als ik hier echter verzen van R. Aria Bratadiwidjaja tot staving van zijn dichterschap aanhaal, dan doe ik dat enkel en alleen om aan te toonen, dat de gangbare meening, als zouden de Soendaneesche gedichten of prozastukken geen literaire waarde hebben, op minder deugdelijke gronden berust.

Het zij mij veroorloofd een poging te doen om de eerste drie strofen van de Pèpèling in het Nederlandsch over te zetten:

Eling-èling mangka èling,
roemingkang di boemi alam,
darma wawajangan baè,
raga taja pangawasa,
lamoen kasasar lampah,
napsoe noe matak kadoehoeng,
badan anoe katempoehan.

Weest indachtig en bedenkt,
dat het wereldsch leven
slechts een schimmenspel gelijkt,
buiten onze leiding.
Als wij op een dwaalweg gaan,
voert de hartstocht ons tot wroeging;
't lichaam draagt den last!

Dit gedicht munt uit zoowel door schoonheid van stijl als door juiste woordenkeuze. Het is een uiting van een edele gedachte, waarbij de diepte van gevoel duidelijk aan den dag treedt. Hoe treffend is verder de vergelijking van het leven met het wajangspel, als vertolking van de overtuiging dat de mensch niets vermag, doch dat geheel zijn leven door de Almacht wordt beheerscht, evenals de wajangpoppen door den dalang tot actie worden gebracht.

Het doet vreemd aan, belezen landgenooten met bewondering van Vondel te hooren citeeren:

De wereld is een schouwtooneel,
Elk speelt zijn rol en krijgt zijn deel, enz.

waar men een soortgelijke gedachte in de eigen poëzie met ongeveer hetzelfde beeld kan vinden uitgedrukt.



R. Hadji Moehamad Soeëb.





R. Hadji Moehamad Moesa.
(rechts) R. Aria Bratadiwidjaja.

De tweede strofe van de Pèpèling is een commentaar op de eerste en luidt als volgt:

Djisim noe ngarasa njeri,
raga noe ngarasa lara,
hatè noe ngarasa tjapè,
hareudang njandang wiwirang,
poerwa perbawa hawa,
oedjoeb soemaah takaboer,
ria koe panggoda sètan.

Uw lichaam is het dat de pijnen lijdt,
Gij zelf zijt het die de smarten draagt.
Vermoeid is Uw hart, en
benauwend drukt U de schande,
uit Uw eigen hartstocht voortgesproten.
Al Uw trots, Uw roemzucht, zelfverheffing, eigenwaan
zijn verleidingen van Satan.

Het derde vers is even schoon van toon als juist van bedoeling:

Oelah sirik ka pangampih,
oelah njatjad ka noe lian,
deungeun pikeun eunteung bae,
noe lian pikeun toeladan,
hadè gorèng kasawang,
oekoer ka tangtoeng sakoedjoer,
sasaran di badan oerang.

Wees niet afgustig op Uw naasten,
Zoek bij anderen geen feilen.
Spiegel U slechts aan den ander, en
neem hem als leerrijk voorbeeld,
om goed en kwaad te onderkennen en
Uw eigen fouten in haar vollen omvang af te meten.

Deze Pèpèling wordt gedurende een halve eeuw door jong en oud met evenveel voorliefde gezongen en voorgedragen, en nu weet ik wel dat populariteit zeker geen bewijs behoeft te zijn van kunstwaarde, maar wanneer ik de „lierdichten" (van...... Soera Rana en Van Meurs!) lees, welke de heer Grashuis zoozeer bewonderde, geloof ik dat deze Pèpèling, al is het dan ook slechts een didactisch vers, de vergelijking wel kan doorstaan.

•

In de tweede plaats moge ik hier aanhalen de gewijde sage Tjarita Loetoeng kasaroeng, uitgegeven door C.M. Pleyte, een oude mythe waarin wordt verteld van het verbond tusschen den hemel en de aarde en den oorsprong van alle vruchtbaarheid. Dat deze legende op een hoogen ouderdom kan bogen, lijdt geen twijfel. Immers, deze overlevering speelt in het tijdperk, toen er slechts sprake was van hoemabouw, dus lang voordat de sawahbouw werd ingevoerd.

Pleyte, een van de weinige kenners der Soendaneesche handschriften, noemt de Tjarita Loetoeng kasaroeng: *een erfenis van den Soendanees, die trots de godsdienststormen die over hem zijn heengegaan, als een dierbaar kleinood is bewaard, dat hem immer in benarde uren bijstand en verlichting van vrees verschaft.*

Deze sage is weliswaar opnieuw naverteld door een boedjangga uit lateren tijd, doch desniettemin wordt aan de originaliteit daarvan niet te kort gedaan, hetgeen wel pleit voor de groote kunde van den man, die deze legende op zulk een verdienstelijke wijze heeft te boek gesteld. Zeer terecht zegt Pleyte dan ook aan het slot van zijn voorwoord:

„Hulde dient dan ook gebracht aan de nagedachtenis van den man, die door het verhaal op schrift te stellen, dit voor te loor gaan heeft behoed.

Argasasmita was hij geheeten; hij bekleedde slechts het nederige ambt van Mantri-goedang kopi te Kawoeng Larang, een dorpje dicht bij de stad Tjirebon gelegen.

Desondanks was hij een meester in het vertellen en een boedjangga van ongewone kunde, getuigen zijn woordenschat en het gemak waarmede hij zich van synoniemen bediende". —

Inderdaad, Mas Argasasmita is een groot boedjangga, zij het ook minder vermaard dan de beide eerder genoemde schrijvers. Zijn werk levert tevens het bewijs, dat de Soendanees een eigen manier van dichten heeft, die in schoonheid niet voor de Javaansche poëzie behoeft onder te doen.

•

Tot de boedjangga's van beteekenis kan, naast de reeds eerder genoemden, zeker worden gerekend R. Hadji Abdoelsalam, die de Wawatjan Rengganis heeft geschreven. Hij is een meester in het beschrijven van liefdestafereelen en bezit groote kundigheid in het tooveren van schoone en welluidende klanken, waarbij toch de beteekenis niet in klinkklank verloren gaat.

Ter illustratie diene slechts het volgende gedicht van zijn hand, gesteld in Kinanti-maat:

Goegoeling noe digoegoeloeng,
dianggo tilam kaèling,

kaèling ka noe geus moelang,
ngahoeleng lengleng ngalingling,
kawas noe katinggal hilang,
koe noe moelang mentas maling.

De schoonheid van dit gedicht ligt niet alleen in de welluidendheid, maar ook in de voorstelling. De dichter geeft daarmee een klare schildering van de radeloosheid van Iman Soewangsa, toen zijn geliefde Rengganis hem voor eenigen tijd had verlaten.

Bovengenoemd gedicht zou als volgt kunnen worden vertaald:

Hij liefkoosde een kussen,
als ware het een aandenken,
een herinnering aan haar, die was heengegaan.
Dan verzonk hij in diep gepeins en
staarde wezenloos voor zich als iemand,
die zijn geliefde door den dood heeft verloren,
de geliefde, die hem zijn hart heeft ontstolen.

*

Voorts valt te eeren wijlen R. Hadji Moehamad Soeëb, meer bekend onder den naam Kalipah Apo, die vele gedichten schreef met schoone natuurbeschrijvingen en korte dramatische schetsen uit het leven. Het meest bekende is getiteld: *Laoet Kidoel*, gesteld in Dangdanggoela-maat, terwijl een ander gedicht van zijn hand, *Kadoehoeng pipisahan*, gesteld in Sinom- en Dangdanggoela-maat, eveneens groote populariteit heeft verworven.

Het eerstgenoemde gedicht moge hier worden aangehaald ten bewijze dat er meer natuurgevoel in de Soendaneesche poëzie te vinden is dan de eenige twee regels:

Kapinis di mana mandi?
Nja mandi di tjai leutik

welke de heer Grashuis destijds heeft kunnen aantreffen.

Laoet Kidoel kabèh katingali,
Ngembat paoel kawas dina gambar,
ari rèt ka tebèh kalèr,
Batawi ngaroenggoenoek,
Laoetna mah teu katingali,
Oekoer lebah-lebahna,
Semoe-semoe biroe,
Ari rèt ka kalèr-wètan,
Goenoeng Gedè djiga noe ngadjakan balik,
mèh baè kapioehan.

Ik heb de zuidzee in haar volle uitgestrektheid gezien.
Een lange blauwe streep, als ware het op een schilderij, zoo schoon.
Naar het noorden mijn blik wendende, ontwaarde ik tusschen het geboomte verscholen: Batavia!
De noordzee echter heb ik niet gezien,
Desniettemin wist ik waar ze lag, want ook daar schemerde voor mijn oog een blauwige schijn.
Mijn gezicht naar het noord-oosten omkeerende, zag ik den Gedé;
Het was alsof deze mij tot huiswaarts keeren noodde.
En de aandoening werd mij te machtig.

De *Kadoehoeng Pipisahan* is van een geheel andere type. Het bevat een correspondentie tusschen een gescheiden vrouw en haar gewezen man. Beiden zijn blijkbaar nog steeds ten zeerste aan elkaar gehecht, doch de omstandigheden verhinderen hen te hertrouwen. Als voorbeelden moge ik aanhalen de verzen Nos. 16 en 17, voorkomende in den brief, als antwoord van den man aan zijn gewezen echtgenoote:

Malah inget ka noe lain-lain,
kana kembang anoe pelak akang,
èrmawar djeung kembang goelo,
dikantoenkeun keur koedoe,
saoer oenoeng geus ligar deui,
tjèk hatè moal gagal,
diamboengan batoer,
kembang noe dina djambangan,
aloem lajoe tangtoe da diboesak-basik,
taja noe ngadjagana.

Ras ka kembang pikir mingkin ngerik,
hèsè tjapè njiarna petètan,
disiraman isoek-sorè,
ligar diamboeng batoer.
Njail taja rasrasan ati,
lali ka noe nanemna?
teu èmoet saramboet,
diantep noe maretikan,
diri engkang teu bènten djeung sadagori,
garing pada nintjakan.

Allerlei herinneringen zweven mij voor den geest.
Ik dacht aan de bloemen, die ik zelf geplant heb, de èrmawar en de kembang-goelo.
Ze droegen reeds knoppen toen ik ze verliet.

Ik stel mij voor, hoe zij, tot bloem ontloken,
Beroken worden door een ieder, wien zulks lust.
De bloem die in den bloempot groeit, zal weldra verwelken en uitvallen,
omdat er niemand is die ze verzorgt.

Als ik aan die bloemen denk, wordt mijn droefheid grooter,
Want ik heb de stekjes met moeite verzameld;
Elken morgen en middag heb ik ze met water besproeid.
Nu ze ontloken zijn, verlustigt een vreemde zich aan haar geur.
O, wat zijt ge wreed! Zijt ge dan vergeten wie ze geplant heeft?
Waarom laat ge iedereen toe ze te plukken?
En *ik* gelijk een verdorde sadagoristruik, door iedereen vertrapt!

Met het bovenvermelde meen ik voldoende te hebben aangetoond, dat:

1e. het oordeel van Grashuis, neergeschreven in 1874, min of meer teruggenomen in 1891, doch ongewijzigd afgedrukt in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, uitgaven 1905 en 1921, als zouden de Soendaneezen geen eigenlijk gezegde literatuur hebben, niet overeenstemt met de werkelijkheid;

2e. dat de meening, als zouden de bestaande dichtwerken alle kunstwaarde missen, van onvoldoende kennis van den beoordeelaar getuigt, waardoor het hem niet mogelijk was het schoone te genieten, mede vanwege den eigenaardigen maatstaf, welken hij aanlegde.

In een Encyclopaedie vervatte dwalingen hebben een taai leven, doch wij *blijven* hopen op een oordeel, zoo mogelijk op een waardeering, gegrond op diepgaande *kennis* en liefdevol *verstaan*.

VERBODEN RIJKDOM

Een bijdrage tot de kennis van het volksgeloof op Java en Madoera

door

Dr. G. W. J. DREWES

§ 1. *Armoede en rijkdom als gevolg van onveranderlijke lotsbeschikking.*

In het onlangs verschenen tweede deel van de *Volksverhalen uit Oost-Indië*, verzameld door Dr. Jan de Vries, is o.m. ook opgenomen de alleraardigste vertelling van den ongeluksvogel — aan Javanici welbekend als de Dongèng tjariosipoen tijang sepoeh [1]) — waarin verhaald wordt hoe Kangdjeng Goesti P.A.A. Mangkoenagara IV de deugdelijkheid van de ngèlmoe iladoeni op de proef stelde. Kangdjeng Goesti had namelijk een leeraar gevonden, die befaamd was vanwege zijn helderziendheid, en toen nu deze verklaard had, dat een arme grassnijder, dien men op een rijtoer ontmoette, voorbestemd was om altijd arm te blijven, trachtte de vorst al het mogelijke te doen om deze lotsbeschikking te keeren en den schamelen koelie tot een welgesteld man te maken. Maar hoe hij het ook aanlegde, de man bleef even behoeftig als altijd: het was nu eenmaal niet voor hem weggelegd, van aardsche rijkdommen te mogen genieten.

Deze vertelling is een breed uitgesponnen moderne bewerking van een oud verhaalmotief, een noodlotssprookje, door Luinenburg [2]) in eenvoudige redactie, waarschijnlijk uit het Kedirische, weergegeven, en ook van Madoera bekend [3]). Wie voorbestemd is tot hoogen staat en rijkdom, verkrijgt die, op welke wijze dan ook, doch hij wiens lotsbeschikking geen weelde met zich brengt, blijft arm, hoezeer men ook poogt in zijn lot verandering te brengen.

§ 2. *Onschuldige en verdachte middelen om het lot te dwingen.*

Bij deze eenvoudige oplossing van het vraagstuk der verdeeling van aardsche goederen heeft echter menigeen zich blijkbaar niet kunnen neerleggen. Brengt de lotsbeschikking geen bezit, welnu, dan zijn er toch nog wel middelen om rijk te worden en het vette der aarde te genieten, zij het dan op ongeoorloofde wijze. Geen wonder dan ook, dat *plotselinge* welstand in verdachten reuk staat. Al gauw bespeurt men dan meestal onbedrieglijke teekenen, die erop wijzen dat de betrokkene op de een of andere wijze een verbond met den booze gesloten heeft, en tot duren prijs zijn weelde heeft gekocht.

Omtrent zulke ontdekkingen doen de zonderlingste verhalen de ronde. Ter kenschetsing moge er hier een volgen.

Eenige jaren geleden — zoo vertelde mij een abituriënt van de Kweekschool voor Onderwijzers te Probolinggo — was er te Probolinggo een Madoereesche tjao-verkooper, die zonder een cent op zak zijn negotie was begonnen, doch al spoedig vele blijken van welstand aan den dag legde. Aanvankelijk verbaasde men zich ten zeerste over deze snelle zege in den *struggle for life*. De spreekwoordelijke Madoereesche zuinigheid had hier blijkbaar een record geslagen. Maar al heel spoedig schudde men slechts bedenkelijk het hoofd. Wat toch was het geval? Wanneer men des Maandagmorgens heel vroeg zich bij hem vervoegde, kon men aan zijn handen nog duidelijk sporen van gele bedak zien. De bron van de snel verworven weelde was toen duidelijk. Ongetwijfeld zaten de tjao-verkooper en zijn vrouw iederen Zondagnacht in de volle staatsiedracht van bruidegom en bruid gekleed, zooals zulks voorschrift is voor wie door middel van de radjha komantan (bruigomstalisman) naar rijkdommen streeft. En het gele poeder, waarmee een bruidspaar pleegt te worden ingesmeerd, was den volgenden ochtend blijkbaar nog niet geheel weg te wasschen geweest! —

Voor zulke middelen schrikt de goe-gemeente meestal terug. Een weinig ombuigen van het lot in de goede richting, nu ja, daar doet iedereen wel aan. Het zou al heel dom zijn, bij belangrijke transacties als den aankoop van een huis of een stuk grond, niet eerst de tabellen van de ngèlmoe ken-

1) *Dongèng tjariosipoen tijang sepoeh*, door M. Poedjaardja, uitgave Volkslectuur, Serie No. 17.

2) S. Luinenburg, *De arme demang*, in Med. Ned. Zend. Gen. Jaargang 49 (1905) blz. 165-169.

3) Dr. H.H. Juynboll, *Suppl. Cat. Jav. en Mad. hss. te Leiden*, I. blz. 101; Kiliaan, *Madoereesche Spraakkunst* II blz. 142-152 (Papatè Indradjati è naghara Tosan).

tjana [1]) te raadplegen om te zien of de gewichtige stap, thans gedaan, voordeel zal aanbrengen of niet. Maar deze „goudleer" is van onschuldigen aard, want hoe zou men eenigerlei bijzondere handeling kunnen verrichten zonder eerst de wicheltabellen te raadplegen over den aard van den dag waarop men zich voorstelt die handeling te volvoeren.

Deze geoorloofde ngèlmoe kentjana is dan ook geenszins een soort van zwarte kunst om goud te maken, zooals waarschijnlijk wèl bedoeld is met de dharmakancanasiddhi, die den vagabondeerenden Kèn Angrok, naar het grappige verhaal in den Pararaton, door Mpu Palot geleerd wordt, wanneer gene hem veilig thuis gebracht heeft, dwars door een streek die berucht is vanwege de aanwezigheid van den struikroover Kèn Angrok! [2]).

Evenmin is verboden het streven naar rijkdom door het bezoeken van heilige en vereerde graven, door ascetische oefeningen e.d. Dat alles kan ermee door, mits men maar niet — om in bekende termen te spreken — zijn ziel verkoopt en een verbond met den booze sluit, dikwijls min of meer op de wijze zooals ook uit de Europeesche middeleeuwen en later nog bekend is. Eigenlijk is dit niet geheel juist uitgedrukt, want in dit stuk folklore, onmiddellijk aansluitende aan heksen-, spoken- en weerwolvengeloof, liggen allerlei voorstellingen, dynamische en animistische, magische en nog-niet-magische, door een en naast elkaar. *Omnium consensu* echter worden al deze geheime en geheimzinnige expediënten, die altijd zeer op de volksverbeelding werken, met zekeren afschuw en bovenal uit vrees, afgekeurd. Over deze ongeoorloofde practijken wil ik thans het een en ander mededeelen.

§ 3. *Njai Blorong.*

Uit de litteratuur is over het volksgeloof in dezen weinig bekend. De mededeelingen van de zendelingen Poensen en Kreemer [3]) over Njai Blorong, gedeeltelijk door Wilken, Veth en Kruyt [4]) in hunne bekende werken overgenomen, zijn vrijwel de eenige gegevens.

Blorong — over de sexe schijnt eenig verschil van meening te bestaan — is een booze geest, die aan het befaamde Zuiderstrand woont. Blijkens een teekening, gevoegd bij het artikel van Kreemer, stelt men zich haar gedaante vischvormig voor, als een soort zeemeermin, wier staart met gouden schubben bedekt is. Anderen kennen haar in alle geval een menschenhoofd, verder soms ook een menigte pooten toe. Zij schenkt haar rijkdommen voor zekeren termijn. Daarna wordt degene die ze genoten heeft, haar eigendom. Hij wordt een deel van haar woning, die geheel uit slachtoffers bestaat. Menschen vormen de deuren en muren, geheele rijen de wanden en het dak, weer anderen de pagger of het voetstuk van het watervat. [5]).

Men komt bij het zoeken van haar verblijfplaats op ongedachte wijze plots bij haar woning en krijgt dan opdracht naar huis terug te keeren en tegen een bepaalden datum een slaapvertrek in orde te maken om haar als bruid te ontvangen. Dan verschijnt de geldgodin als een schoone vrouw, doch met een slangestaart, waarmede zij haar slachtoffer omkronkelt. Eenige uren moet hij die benauwenis verdragen, doch dan gaat zijn vreemde bruid weer heen, en bij haar vertrek laat ze het huis vol met geld achter.

Volgens een ander verhaal wordt de smeekeling naar huis gezonden en krijgt hij des nachts in den droom de opdracht ergens aan de rivier een visch te gaan halen en die op de gereedgemaakte rustbank

---

1) Zie: H.A. van Hien, *De Javaansche Geestenwereld*, deel IV bl. 32-68.

2) *Pararaton*, ed. Brandes, blz. 6, 7, 42, 43.

3) Respectievelijk in Med. Ned. Zend. Gen. Jaargang VIII (1864), blz. 237-238 en XXIII (1879), blz. 1-12.

4) Wilken, *Verspreide Geschriften* III blz. 273-274; Veth, *Java* IV blz. 137-138; Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 500.

5) In Oost-Preanger bestaat het geloof dat lijders aan pokziekte, die door de pokgeesten, *djoerig koeris*, gehaald zijn, op den een op anderen geestenberg, gewoonlijk den hoogsten berg in de omgeving, in de woning dier pokgeesten voor dezelfde doeleinden worden gebruikt. De *djoerig koeris* zijn drie in getal, één is kreupel, één doof, en één aan één oog blind. Naar hunne gebreken noemt men ze Si Kèplèk, Si Pètjak en Si Torèk. Zij gaan op prooi uit met een pisangstam, ten einde dien te verwisselen met het lichaam van den poklijder. Als lantaren gebruiken zij gewoonlijk vuurvliegjes (*tjika-tjika*), zoodat de aan het ziekbed wakenden bij het zien daarvan bijzonder op hun hoede moeten zijn.

Deze kleine aanvulling ten bewijs dat geloof in de meervoudigheid der pokgeesten, voor Banten door Prof. Snouck Hurgronje (bij Van Ossenbruggen, *Het primitieve denken* enz. in B.K.I. deel 71 (1916) blz. 12) uit de bezweringsformule afgeleid, ook in de Preanger voorkomt.

te leggen, er wierook bij te branden, etc. Dan moet hij weggaan en pas na een uur terugkomen. Wie deze opdracht uitvoert, vindt bij zijn thuiskomst onder de kussens van de rustbank een groote som gelds.

§ 4. *De Varkenprinses*

Even verbreid evenwel zijn die verhalen, waarin de geldgierige tot zijn straf bij of reeds voor zijn dood tot dierlijke gedaante vervalt. Legio is het aantal grotten, waar de poeteri tjèlèng, de varkenprinses, huist. Zij schenkt eveneens schatten weg, maar slechts zoodanig, dat de begiftigde vroeger of later varkensgedaante verkrijgt en haar slaaf wordt. Van de zgn. Goea Poeteri op den Z.O. helling van den berg Kaliwatoe in het Koetoardjosche zijn b.v. de volgende verhalen in omloop.

„De arme Soetakarja had genoeg van zijn zwoegen en slaven voor een schamel hapje eten. Hij overlegde met zijn vrouw, hoe er toch eenige verbetering in hun ellendig bestaan zou zijn te brengen, en natuurlijk werd besloten het advies van een doekoen te vragen.

Zoo gezegd, zoo gedaan; Soetakarja bezoekt den doekoen, maar deze geeft hem weinig hoop. „Het is nu eenmaal zeker je lot", meent hij. Ten slotte verwijst hij hem echter naar Kjahi Djamenggala, die op den berg Kaliwatoe zetelt. Soetakarja gaat den berg op en zet zich voor den ingang van de grot neer. De avond valt, en hij wordt erg slaperig van het lange wachten. Opeens bemerkt hij echter voor een groot huis te zitten, prachtig ingericht, blijkbaar de woning van een schatrijk iemand. Hij wordt naar binnen geroepen en kostelijk onthaald. Eindelijk wordt hem gevraagd wat hij doen komt, en brengt hij de boodschap van den doekoen over. „Welnu, zegt de Kjahi, „trouw een van mijn vele dochters, en blijf hier". De dochters willen om strijd den vreemdeling ter wille zijn: hij kiest er een, trouwt geheel en règle, met getuigen en kaoem erbij, en blijft bij zijn schoonvader wonen, terdege het goede leven genietende. Ten slotte verlangt hij evenwel naar huis, naar vrouw en kinderen, en gaat op weg om hen op te zoeken. Zijn vrouw en kinderen schrikken geweldig bij zijn komst, want zij zien in hem slechts een wild zwijn, dat om het huis snuffelt. Onverrichterzake keert hij in de grot terug; zijn varken-vrouw geeft hem den raad een volgenden keer buiten zijn eigen oude kleeren aan te trekken. De volgende maal doet hij dat; hij blijkt dan zijn gewone uiterlijk te hebben, wordt door zijn oude huisgenooten hartelijk ontvangen, en blijft thuis hangen. Plots hoort hij op een nacht buiten zijn varken-vrouw roepen. Zij komt hem halen, boos over zijn langdurige afwezigheid. Bij zijn vertrek werpt zij een sapoe lidi op zijn slaapplaats...............

Den volgenden ochtend blijkt Soetakarja dood op zijn matje te liggen. De gewone begrafenisplechtigheden worden verricht, doch ziet, daar komen bekenden in het dorp, die berichten, hem denzelfden nacht nog te zijn tegengekomen, *uit* het dorp gaande. Het is een raadselachtig geval, doch wanneer naast het kussen van den overledene een beurs met geld wordt gevonden, is slechts één conclusie mogelijk: De poeteri tjèlèng heeft haar prooi opgeëischt."—

Het tweede verhaal luidt:

„Soemaredja, niet zoozeer arm als wel begeerig, wil graag rijk worden. Hij gaat eveneens naar de grot, ontmoet den kjahi, krijgt een van de vele poeteri's tot vrouw, etc. als boven. Hij wordt echter niet vastgehouden in de grot, doch naar huis teruggestuurd om tegen den avond van Selasa Kliwon e.k. de bruidskamer in gereedheid te brengen. Geheel zooals behoort wordt het vertrek ingericht, en Soemaredja's vrouw krijgt de boodschap, niet verbaasd te zijn, wanneer hij een vrouwelijke gast ontvangt. Zulks geschiedt voortaan elken Selasa Kliwon; telkens laat de poeteri tjèlèng bij haar vertrek een beurs met geld achter, waardoor Soemaredja snel in goeden doen komt, en zich veel eigendommen kan koopen. De poeteri tjèlèng vertoont zich aan haar man echter wel als vrouw, doch is voor ieder ander een zwijn, en zoo gebeurt het op een keer, dat de rondaloopers haar tegenkomen en doodknuppelen. Zij, die durf genoeg daarvoor bezitten, nemen zelfs ieder een portie van het vleesch mee naar huis. Soema gaat bij zijn schoonvader zijn onschuld betuigen, en trouwt daarop met een tweede poeteri, want zijn gelddorst is nog lang niet gestild. Maar de buren en dorpsgenooten gaan hem mijden; zelfs de jongetjes die het vee hoeden, roepen hem na: tjèlèng! Dies besluit hij zich van zijn varken-vrouw te ontdoen. Hij stookt de dorpelingen op, Selasa Kliwon e.k. aan zijn ert te komen en het zwijn dood te slaan. Bij haar eerst-

volgend bezoek wordt de poeteri tjèlèng afgemaakt, en de valsche Soema gaat andermaal bij den kjahi zoete broodjes bakken om er nóg een slaatje uit te slaan. De schoonvader aanvaardt de tijding zeer gelaten, aangezien ieder levend wezen toch eenmaal moet sterven. Soema heeft alle hoop, dat hij er ook ditmaal goed zal afkomen, aangezien hij niet nagelaten heeft, erop te wijzen, dat hij het toch niet kan helpen, als zijn dorpsgenooten een wild zwijn doodknuppelen. De Kjahi wil hem dan ook niet laten gaan alvorens hem een mooi geschenk gegeven te hebben. Achter in het huis mag hij de prachtigste kleeren uitzoeken. Maar zijn oude plunje wordt zorgvuldig weggeborgen, en ook Soema vervalt den kjahi, want buiten de grot heeft ook hij thans de gedaante van een varken." [1]) —

In Banten wordt van de Goea Tjarelang een soortgelijk verhaal verteld. Het is hier echter geen varkens-, maar een *rupseprinses*, die haar geheimzinnige macht uitoefent [2]).

§ 5. *Njegik, ngetèk en ngipri.*

In het Soendaneesch spreekt men van rijk worden door n j e g i k, door n g e t è k, en door n g i p r i. In het eerste geval wordt men bij den dood een varken, in het tweede een aap, in het derde een slang. Vooral de Goenoeng Kromong in het Tjerbonsche is de plaats waar men heen gaat om ngetèk te bedrijven. Reeds in 1857 vestigde Wilsen er de aandacht op, hoe groote vereering de zgn. Kawah Gedé van dit gebergte genoot. Na een ietwat uitvoerige terreinbeschrijving vertelt hij verder:

„Hier...... liggen offeranden, zoo als een dun kokertje van bamboes gevuld met klapperwater, en een klein steenen potje, wàarin men gewoon is amfioen te verbranden. Dat dit geschiedt, ten einden van de onzichtbare godheid hulp af te smeeken, *rijkdommen af te bedelen*, enz. spreekt vanzelf, maar het schijnt hier wat duurder gekocht te moeten worden dan elders, waar welriekende bloemen eene goedkoope offerande uitmaken, terwijl de onzichtbare hier met den walm van de stinkende, maar dure opium vergast wordt.

Deze, zoo veronderstelt men waarschijnlijk, moet den, de zwaveldampen uitademenden dewo, ten gevolge van den er mede overeenstemmenden stank van het opiat, het meest behagen. Met welke reukwerken zijn toch niet de goden, van af Adam tot op den huidigen dag vergast geworden." [3])

Ik waag niet te beslissen of dit opium branden speciaal met het n g e t è k samenhangt.

Verder gelooft men dat de geest (*djoerig*), die op den Goenoeng Kromong huist, veelal met één enkel slachtoffer in de toekomst niet tevreden is, en daarom den eisch pleegt te stellen, dat ieder jaar opnieuw hem een menschenoffer zal worden gebracht, wil de rijkdom bestendigd blijven. Geheimzinnige verhalen worden verteld van rijke families, waar bedienden telkens na slechts één jaar in dienst te zijn geweest, plachten te verdwijnen, met gevolg dat ten slotte niemand zich meer in dat huis wilde verhuren en de rijkaard ertoe moest overgaan, ieder jaar opnieuw een van zijn kinderen naar den Goenoeng Kromong te brengen. Eindelijk viel de vrouw des huizes ten offer, en ten slotte moest de geldgierige zichzelf als jaarlijksche cijns gaan aanbieden. Personen die de laatste reis naar den Goenoeng Kromong maken, plegen dit te doen op een gevlekt paard (*koeda belang*), zoodat men in Oost Preanger wel spottenderwijze aan berijders van zulke paarden vraagt of zij soms op weg zijn naar den Goenoeng Kromong.

Ook de desa Palalangon, gelegen tusschen Mandirantjang en Soember in het Tjilemoesche, waar men vele apen aantreft, staat bekend als een plaats waar men heen gaat om te n g e t è k. Waarschijnlijk echter zullen er nog wel veel meer oorden zijn, die om de een of andere reden in denzelfden reuk staan. Het geloof aan het bstaan van dergelijke methoden van *money making* is even alom verbreid als de afschrik ervan algemeen is.

In de Inlandsche bladen circuleerde onlangs nog een bericht, dat ik voor de merkwaardigheid hier even afschrijf.

„In Plered stierf een zekere hadji. Zijn broeder hielp mee bij de begrafenis en was o.a. in de kuil gesprongen om het stoffelijk overschot daarin te leggen.

Toen de broer weer thuiskwam, bemerkte hij dat hij zijn portefeuille met 75 gulden kwijt was, en het leek hem wel waarschijnlijk, dat die hem uit den zak gevallen was toen hij het lijk aannam. Dies haastte hij zich met enkele familieleden naar

1) Men ziet, dat het begin van deze verhalen hetzelfde is als van de door Kreemer vertelde geschiedenis van Njai Blorong, die op geheel Oost-Java bekend moet zijn.

2) Zie *Pandji Poestaka*, jaargang 1926, No. 60, 61 blz. 1421-1425, waar ook de legende van deze prinses met hare vele dienaressen in het kort verhaald wordt.

3) F. C. Wilsen, *Bijgeloovigheden der Soendaneezen*, in T. B. G. 1857 blz. 49.

het inmiddels reeds gesloten graf ten einde de portefeuille zoo mogelijk weer op te graven. In minder dan geen tijd was de grafkuil weer opengelegd, en de broer van den overledene sprong zelf opnieuw in het graf en lichtte de *padoengs* op (de planken die over het lijk heen gelegd worden om te maken dat de aarde hem niet zal deren). Op hetzelfde oogenblik echter sprong hij geheel ontdaan weer op en liep zoo hard mogelijk weg, luid schreeuwende. Wat toch was het geval? In plaats van het lichaam van den doode zag hij een aantal door elkaar krioelende slangen in den grafkuil.........

De gestorven hadji bleek, daar hij na zijn dood een slang geworden is, zich dus bij zijn leven aan n g i p r i schuldig gemaakt te hebben" [1]). —

Van de personen die zich met n g i p r i, n j e g i k of n g e t è k afgeven, zijn allerlei wonderlijke geruchten in omloop. Natuurlijk houden zij het vertrek, waarin zij hun rijkdomschenkende vrouw (want ook zij ontvangen hun dierlijke bruid, die voor hen echter een normale gedaante vertoont) plegen te ontvangen, altijd angstvallig voor onbescheiden blikken gesloten. Doch wanneer men bij toeval eens een blik daarin kan werpen, zal men gewaar worden dat een keurige mat met kussens, een nieuwe waschkom, wierook, etc. nooit ontbreken. Ook persoonlijk zijn zulke lieden wel kenbaar, want wanneer men aan n g e t è k doet, moet men zich onthouden van springen en klimmen, uit vrees dat anders het staartje, dat men als kenteeken van den toekomstig dierlijken staat moet dragen, gezien zal worden. Gaarne zal men ten bewijze van dit kenteeken een verhaal vertellen van een rijk man in Tjiamis, die op een keer door zijn béo in de badkamer werd bespied. Natuurlijk kon de praatzieke vogel zijns meesters geheim, dat nu ook het zijne was, niet voor zich houden, zoodat het, als de ezelsooren van koning Midas, alras alom in den lande bekend werd, en de menschen met zekerheid wisten dat de rijke man zijn schatten beslist op ongeoorloofde wijze verworven moest hebben.

Het is vanwege dit staartje, dat men gierigaards en personen die overdreven zuinig zijn, met het epitheton *boentoetan*, staartdrager, pleegt te bestempelen.

In Atjeh en de Gajolanden is omtrent den weertijger (Atj. *rimoeëng Daja*, Gaj. *koelö Döjö*) hetzelfde verhaal in omloop. Hij zou in menschengedaante eveneens kenbaar zijn aan zijn verlengd stuitbeen[2]). Het is interessant hier ook een Chineesche parallel aan te halen, door De Groot in zijn bekend artikel over den weertijger besproken [3]). Naar men weet, heerscht het geloof in de lykanthropie in geheel Oost-Azië. Gewoonlijk zijn de betrokken personen te herkennen aan het ontbreken van hielen en van het geultje onder de neus in den bovenlip, reden waarom zij altijd het lendenkleed laag laten zakken en de hand voor den mond houden als zij in menschelijke gedaante rondzwerven. In China nu gelooft men dat weertijgers eveneens nooit hun staart kwijtraken, in welke gedaante zij zich ook vertoonen. Wil zulk een wezen zich in alle opzichten tot mensch maken, dan moet het zich den staart laten afbranden.

Merkwaardigerwijze vermeldt Crooke daarentegen uit Noord-West Indië, dat "the only visible difference between the ordinary and a man metamorphosed into a tiger was explained........... to consist in the fact that *the latter has no tail*". Door het eten van een bepaald soort wortel zou men in een tijger veranderen, en, voegt de berichtgever eraan toe, "you may be quite sure when you hear of a tiger having no tail, that it is some unfortunate man who has eaten of that root, and of all tigers he will be found to be the most mischievous" [4]).

---

[1]) Ook in *De Courant* van 27 Oct. 1928 No. 338, tweede blad.

[2]) J. Kreemer, *Atjeh* I blz. 188-189, en de aldaar aangehaalde litteratuur.

[3]) Bijdragen Kon. Instituut 6e Reeks, deel V blz. 558-559.

[4]) W. Crooke, *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, blz. 325.
Voor nadere bijzonderheden omtrent den weertijger in Indonesië moge hier worden verwezen naar de samenvattende artikelenreeks over *Weerwolverij in Oost-Indie* door L (ekkerkerker?), in het weekblad Indië, jaargang VI (1922-'23), waar men tevens de litteratuur over dit onderwerp vermeld vindt. Toegevoegd moge worden Skeat, *Malay Magic*, blz. 160-163, Skeat and Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* II, blz. 227-229 en Dr. J.M. Elshout, *De Kenja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, blz. 500 en volgg.

Enkele opmerkingen over den Soendaneesch en weertijger mogen hier een plaats vinden.

Het is misschien niet ondienstig te releveeren, dat men in de Soendalanden het karakter van den weertijger (a d è n[2]) over het algemeen als vreedzaam beschouwt: hij aast niet op menschen of dieren. Gewoonlijk vertoont hij zich in de gedaante van een vrouw, liefst in die van een vroedvrouw (*paradji*), ten einde aan zijn lust tot het eten van placenta (*bali*) te kunnen voldoen.

Behalve dus dat zij aan een rudimentair staartje kenbaar zijn, moeten niet alleen de personen zelf die zich aan deze practijken schuldig maken, doch ook hunne kinderen altijd een flauwe dierlijke lucht bij zich hebben. Neemt men dien geur waar, dan is het zaak terdege op zijn hoede te zijn; zelfs de kinderen van zulke lieden zijn trots hun rijkdom geen begeerlijke huwelijkscandidaten.

Anderen zijn weer kenbaar aan een voortdurend loopenden neus en een kwijlmond (Jav. *oembel molor*, doch speciaal van vrouwen): zij zijn zoo volgepropt met bezit, dat zij het niet meer kunnen vasthouden. Aapmenschen plegen een kip met ingewanden en al te verslinden, doch zonder de veeren, mogen nooit hun vaatwerk wasschen, kortom, zijn in het algemeen kenbaar aan een zekere slordigheid.

Vervolg noot 4.

Algemeen verbreid is ook het geloof, dat er speciale tijgers en slangen zijn, die in iemands persoonlijken dienst staan en bij nacht het huis bewaken. Soms is een bepaald voorval in zijn leven daartoe aanleiding, als in het geval van Hadji Mansoer, den heilige van Tjikadoeëun (Banten), die een tijger uit een klem bevrijdde en sindsdien door het tijgergeslacht wordt gediend. Soms ook schijnt het alleen een bijzondere eigenaardigheid van den betrokkene te zijn om er zulk een specialen waakhond op na te houden, verbonden met zijn positie of wat ook, evenals er regenten zijn geweest die gaarne erop werden aangezien dat zij ook regent van de *siloeman* waren. Vgl. het verhaal van den volgtijger in Westenenk, *Waar mensch en tijger buren zijn*, blz. 25—32.

Op Donderdagavond, naar Inlandsche berekening dus den avond van den Vrijdag, zet men voor deze beschermers wat roedjak en een ei klaar.

Een mijner Soendaneesche zegslieden vertelde mij, hoe hij, eens als kind bij zijn grootvader logeerende, de verleiding niet had kunnen weerstaan om de roedjak stilletjes op te snoepen en het ei weg te stoppen ten einde het den volgenden dag te koken. 's Morgens vroeg was er groot misbaar in huis, want daar was zoowaar de a d è n[2] gekomen en had de gereedgezette spijzen tot zich genomen! Si non e vero..................

Ook heilige en vereerde graven worden naar het volksgeloof door tijgers bewaakt, evenals in Atjeh en de Gajolanden (zie Snouck Hurgronje, *De Atjehers* II blz. 332, *Het Gajoland* blz. 329). Zoo neemt men dit algemeen aan van de oude Bandoengsche regentenbegraafplaats Karang Anjar, thans midden in de bebouwde kom der stad gelegen.

Eveneens treft men hier aan het geloof in een tijgervel dat de metamorphose zou bewerkstelligen (*badjoe maoeng*). Jagers die daarover beschikken, verschaffen zich gemakkelijk buit. Deze twee trekken van het weerwolvengeloof komen ook dikwijls naar voren in Europeesche verhalen.

Het zijn vooral de bewoners van de onderdistricten Kelapa Genep en Tji Djoelang, bezuiden Tasikmalaja, die ten dezen een geheimzinnige reputatie bezitten. Over deze ouderwetsche streken deed R. Treana eenige mededeelingen in Djawa V (1925), blz. 131-133 en 263-266.

Ook zijn er die zichzelven nooit mogen wasschen (Jav. *ambolot*). Is men bijzonder gelukkig, dan gebeurt het wel dat men zulk een geldzuchtige als varken te zien krijgt, of kan hooren hoe hij zich in het donker aan het huis afwrijft, zooals varkens plegen te doen.

§ 6. *Verborgen schatten en menschenoffers.*

Niet altijd stelt — zoo zagen wij reeds — de Heer van den rijkdom, tot wien men zich wendt, zich tevreden met het vooruitzicht dat de geldzuchtige hem te eeniger tijd zal toebehooren. Behalve de jaarlijksche offers, die wij boven reeds vermeldden, zijn er ook gevallen waarin al dadelijk een contraprestatie voor de te verschafen rijkdommen genoten wordt, dikwijls buiten voorkennis van den smeekeling. Gewoonlijk bestaat deze hierin, dat het oudste kind van den vrager aan den rijkdomschenker ten prooi valt. Soms moet de vader zelf zijn kind de grot die dezen tot woning strekt, instooten, maar meestal wordt hem bij zijn bezoek aan den zich als eerbiedwaardig grijsaard voordoenden schattenschenker eenige spijze voorgezet, een stukje vleesch of visch, waarin, zoo zegt men thans, de ziel van zijn eigen kind aanwezig is. Breekt hij een bete van die spijs af, dan begint het kind met klagelijke stem zijn vader te vragen, waarom het zoo moet lijden, en waarom zijn eigen vader het dit leed aandoet.

In de Soendalanden is dit een der methoden van *njoepang* (op verboden wijze naar rijkdom streven), die het meest tot de volksverbeelding spreekt. Ook op Java kent men dit geloof, terwijl het op Madoera bekend is als: rijkdom verwerven door de r a d j h a d j h o e k o'.

Onmiskenbaar heeft men ook hier te doen met een overblijfsel van een menschenoffer ter verkrijging van rijkdommen welke onder de hoede zijn van een wezen dat slechts met menschenbloed gunstig te stemmen valt. In Britsch-Indië, en ook elders, zijn het vooral slangen, die zulke verborgen schatten bewaken, hetzij zij die rijkdommen tijdens hun vroeger bestaan als mensch hebben bijeengegaard, hetzij zij als bewaarders van de vergeten rijksschatten van een eertijds heerschende dynastie optreden. Nog in 1926 werd een geval van zulk een menschenoffer gerapporteerd uit het gebied van den Nizam van Hyderabad. De omstandigheden waren a.v. Een rijke weduwe had aan een medeplichtige opdracht verstrekt, haar een oudste kind van het vrouwelijk geslacht te leveren ten einde een

verborgen schat welks plaats zij ontdekt had, machtig te kunnen worden. De medeplichtige roofde een op straat spelend meisje, oudste kind van den goudsmid van het dorp. Men gaf het slachtoffer een flinke dosis opium, om haar stil te houden, en bracht haar des nachts in alle stilte ten offer aan de beschermers van den schat [1]).

Men gelooft dat slangenbezweerders begiftigd zijn met speciale vermogens om slangen die als bewakers van rijkdommen optreden, te kunnen herkennen. Zij zouden in staat zijn, de slang te bewegen hun de plaats waar die schatten liggen, bekend te maken door haar een droppel bloed uit de pink van hun eerstgeborene aan te bieden [2]). Ook dit wijst op een oorspronkelijk menschenoffer.

Zulke in den grond aangetroffen schatten noemt men in de Moslimsche gebieden van den Indischen Archipel veelal: s c h a t t e n v a n K a r o e n, en wel naar het bekende Koranische verhaal van den rijken Karoen, den Bijbelschen Korach, die zoo welgesteld was, dat zelfs een schare van krachtige mannen niet bij machte bleek de sleutels van zijn schatkamers te torsen [3]).

Naar de legende zooals men die lezen kan bij Gerth van Wijk, *De Koranische verhalen in het Maleisch*, in Tijdschrift Bat. Gen. deel 36, blz. 562 en volgg., leerde hij op slinksche wijze meer van de kunst van goudmaken dan Mozes hem had toegedacht, waardoor hij zich zooveel bezit kon verwerven als hij maar wilde. Hoovaardig en weerbarstig geworden door zijn onmetelijke schatten, verzette hij zich tegen Mozes' leiding, waarop naar Gods bevel de aarde zich opende en hem met al zijn rijkdommen verzwolg.

§ 7. *Djrangkong.*

Een steeds terugkeerende trek van alle boven gememoreerde verhalen is deze, dat de betrokkenen te eeniger tijd tot dierlijken staat vervallen. Onmiddellijk daarbij aan sluit het geloof dat de schim van den overleden gierigaard in de een of andere, gewoonlijk ook dierlijke gedaante, gaat rondspoken. Het is niet alleen *Marley's ghost*, die geen rust kan vinden en rond gaat waren bij zijn ouden compagnon!

Een zeer kort bericht hierover kan men vinden bij J. W. Winter, den vader van den beroemden Javanicus Carel Frederik Winter Sr., in zijn beknopte beschrijving van het hof te Soerakarta in 1824, alwaar gezegd wordt:

„Vermits men aan de verschil(lende) ziels verhuisingen van het eene li(g)chaam in het andere geloof(d) zegd men, dat de ziel van (een) gierigaard, na zijn dood een (beeste)lijk ligchaam zoude gaan bez(ielen) en het word een

Djrank-konk. — Zijnde dit een viervoetig dier, van Stature een windhond, niet zeer ongelijk; latende deze Djrank-konk, zig nu en dan wel zien, als hij namentlijk uit zijn graf kruipt om zijn kost, bestaande in doode krengen, te zoeken "[4].)

Ook het Javaansche Handwoordenboek van Gericke en Roorda verklaart het woord *djrangkong* als de schim van iemand die door woeker of toovermiddelen rijk geworden is, en zich in de gedaante van een witte kat of een hond vertoont. Van der Tuuk echter zegt:,,Men zegt, dat dit spook de geest is van iemand, die door de *lengis soegih* rijk geworden is en huppelend loopt, terwijl de *kapas*,'t lijk op het gelaat gelegd, dan door de wind op en neer wipt". [5]) Hier wordt van dierlijke gestalten dus niet gerept, mogelijkerwijs op grond van etymologische overwegingen, want *djrangkong* beteekent oorspronkelijk niet anders dan geraamte, en wordt ook thans nog zoo verstaan.

Waarschijnlijk is hier een complex van nauw verwante voorstellingen voorhanden, welke niet meer zoo nauwkeurig uit elkander worden gehouden, en wel die van het ongewenschte lijk van iemand die tijdens zijn leven reeds een uitzonderingspositie innam door zijn verondersteld verkeer met geheime en gevreesde machten, en die als spook thans voor zijn omgeving gevaarlijk moet worden geacht — waarbij dan het gansche spokengeloof voor de noodige verschrikkingen zorgt —, en die van den gierigaard, die voor straf in een dier verandert.

---

1) Naar een artikel in het Calcutta'sche dagblad *Statesman* van 2 Dec. 1926, aangehaald door den bekenden Indischen folklorist Sarat Chandra Mitra in *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Sept. 1928 (Vol. XIV, part III) blz. 435-437.

2) Crooke, o.c. blz. 270-271.

3) Koran 28:76-82.

4) Bijdragen Kon. Instituut Den Haag, 6e Reeks, deel X (1902) blz. 85. Zie over deze beschrijving en het daarmee gepleegde plagiaat Rouffaer in B.K.I. 6-VI (1899), blz. 69 en 315-330.

5) Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek IV blz. 373. *Lengis soegih*, een soort van tooverolie?

Heel duidelijk wordt het verband met het spoken- en weerwolvengeloof in de benamingen aangetoond doordat in het Madoereesch djarangkong gelijk wordt gesteld met dhinbedhin (W. en Midden Madoera), en met dhindhadhin (op Soemenep). Onder beide woorden verstaat men de schim van iemand die zich bij zijn leven op ergerlijke wijze misdragen heeft, gierig geweest is, zich de goederen van weezen heeft toegeëigend, e.d. *Dhadhin* is equivalent aan Maleisch **djadian*, en met djadi-djadian zooveel als: maaksel, namaakwezen, is men midden in het weerwolvengeloof verzeild. Djadi-djadian is namelijk op Malaka de naam van degenen die zich in weertijgers kunnen transformeeren [1]), terwijl ook het Soend. dadèn-dinadèn als verzamelwoord de geheele categorie van spookgedaanten omvat.

Men gelooft op Madoera dat deze djarangkong, die verschillende vormen kan aannemen, tegen de schemering uit het graf te voorschijn komt, en wel bij den steen aan hoofdeinde van het graf. Zijn komst wordt aangekondigd door het opstijgen van een rookwolkje. Heeft men den moed, zich bij het graf te wagen, dan kan men zich meester maken van een klein, rond, hard bolletje dat dan neervalt, iets als een klein vruchtje. Verbrandt men dat bolletje, dan verzekert de asch daarvan den bezitter onzichtbaarheid [2]).

Ook in de Soendalanden loopen „griezelige" verhalen — eigen ervaringen, verzekert men! — van wat er alzoo bij het graf van iemand die geldgierig en schraperig geweest is, gebeuren kan. Pluis is het daar zeker niet! Zoo waren er eens, aldus vertelt men, zes mannen die hun kortgeleden gestorven vriend wilden herdenken door op zijn graf wat te gaan *ngadji* en gebeden te reciteeren. Zij begaven zich deswege naar het kerkhof, en begonnen met hun pieteitvolle bezigheid.

1) Zie Mal. Wdbk. Van de Wall-Van der Tuuk, s. v. *djadi*; Wilken, *Verspreide Geschriften* III, bl. 29.

2) Hetzelfde effect heeft het bezit van het schaamdeel eener vrouw, die tijdens de bevalling, doch vóór de geboorte van het kind, overleden is, mits binnen 40 dagen na den dood afgesneden. Graven van vrouwen, die onder zulke omstandigheden zijn gestorven, plegen dan ook 40 nachten lang geducht bewaakt te worden. Men acht zulks absoluut noodig, aangezien de grafschenners zich zelfs niet zouden ontzien een mijn naar het graf te graven om het zoo begeerde amulet machtig te worden.

Toen zij eenigen tijd daarmee hadden doorgebracht, sloeg het één van hen echter kil om het hart, want — neen, hij vergiste zich niet — bij den steen aan het voeteneinde van het graf zag hij een teen van den begravene plots boven den grond uitkomen. Hij durfde de aandacht van zijn metgezellen er niet op te vestigen, doch daar blijven hem toch te machtig werd, wendde hij voor, aan een natuurlijke behoefte te gaan voldoen, en maakte dat hij weg kwam.

Even later zag nummer twee twee teenen uit het graf steken. Ook hij zocht een voorwendsel om zich te verwijderen, en liep heen zoo snel zijn beenen hem dragen konden. Nog even later zag de derde drie teenen boven den grond uitkomen. In panischen schrik ging hij ervan door. Zoo ook de vierde en de vijfde, tot ten slotte alleen de leider van het groepje over was. Toen gingen ook hem de oogen open. Doch niet alleen de voeten van het lijk waren zichtbaar, plots sprong het geheele geraamte uit den bodem op en trachtte zich op den alleen overgebleven trouwen vriend te werpen. Deze wist ternauwernood zich te bergen door opzij te springen, en toen begon de wilde jacht over het kerkhof, het geraamte achter den pieteitvollen vriend. En ware er niet een gat in de kerkhofhaag geweest waardoor zich de vriend in doodsnood heeft kunnen redden, dit verhaal ware nooit geboekstaafd. En vele zonderlinge gewoonten en gedragingen van den overledene werden hun duidelijk!

§ 8. *Straffen voor geldgierige vrouwen.*

Behalve de methoden, die uiteraard alleen voor mannen in aanmerking komen, zijn er ook speciale rijkdomschenkers, die alleen door vrouwen aan zich dienstbaar gemaakt kunnen worden. Het loon der zonde kan hier alleen door vrouwen betaald, zooals bij het gebruik maken van de diensten van boedjang angkroek, intoek, toejoel, oeler djedoeng en djedoel dajoh.

De drie eerstgenoemden zijn duiveltjes die eruit zien als kleine kinderen van een jaar of twee. Zij wenschen elk oogenblik van den dag gezoogd te worden. Onnoodig te zeggen, dat dit zoogen altijd met de hevigste pijnen gepaard gaat, zoodat het gegil van de vrouw huizenver te hooren is, en dus alweer een onwedersprekelijke aanwijzing vormt voor de buitenwacht.

Naast den boedjang-angkroek mag er volstrekt geen ander manspersoon in huis zijn; van intoek vertelt men dat hij geen beenderen heeft, en dus uiterst slap aanvoelt; oeler djedoeng is een slang zoo groot als een bedkussen, die eveneens dol is op vrouwenmelk.

Zij, die bij Kjahi Djedoel dajoh haar hulp gezocht hebben, lijden voor haar straf aan voortdurende vloeiïngen, omdat zij steeds door den kjahi, wiens schaamdeel buitengewone afmetingen heeft, tot ontijdige gemeenschap gedwongen plegen te worden.

Ook kunnen vrouwen zoowel als mannen zich van de methoden boeloes djimboeng (oude schilpad), ketèk petak (witte aap), goenoeng toema (luizenberg) en gedèg mas (gouden wand) bedienen. In het eerste geval wordt het geheele lichaam met vlekken overdekt, het tweede en derde geval spreken voor zichzelf. Bij het laatstgenoemde middel wordt men, als bij Njai Blorong, deel van het huis van den rijkdomschenker.

§ 9. *Kruimeldieven.*

Een bijzonder geval is weer de Sètan goendoel (duiveltje kaalkop), zoo groot als een kind van een jaar of twee, doch onzichtbaar voor het gewone oog. Men zegt dat hij huis in huis uit loopt om voor zijn heer voorraden op te garen. Van der Tuuk vermeldt, dat men te Banjoewangi de meening is toegedaan, dat zij in een paar, man en vrouw, gehouden moeten worden, wil de bezitter rijk worden. Hij voegt er aan toe: „Zij zijn zeer morsig, vooral bij het eten, geeft men ze een klap, dan verdwijnen ze".

Te Sendang Koetjoer, waar volgens de legende de heilige Ki Pandan Arang water uit den grond tevoorschijn deed komen ten behoeve van zijn volgeling Sèh Domba, den in een geit veranderden struikroover, zouden o.m. deze goendoels hun woonplaats hebben [1]).

Op Madoera noemt men dit knaapje eveneens sètan goendhoel, doch duidt deze kruimeldieverij ook aan als: die van radjha manjar, van het Manjarsche toovermiddel dus. Zeker moet men hiermee in verband brengen de aanteekening bij Van der Tuuk in zijn bekend Woordenboek, s.v. manjar: „Een spook in de gedaante van een rat, gekocht te Manjar onder Gresik, iemand, zulk een spook bezittende, moet rijk worden, want in 't stelen zijn diergelijke spoken zeer bedreven."

Ook het „den duivel koopen te Gresik", door Kreemer zonder nadere verklaring gereleveerd in de eerste aanteekening achter zijn bovenaangehaald artikel over Njai Blorong, zal wel op hetzelfde geloof slaan.

Van algemeene bekendheid op Madoera is voorts de sètan pok-kopok, beschreven als een *bhabbhoeroe* (een soort van vleermuis), doch grooter, meer gelijkende op een kalong. De naam is klanknabootsend, en heet ontleend aan het geluid, dat deze zonderlinge dief maakt. Gewoonlijk gaat hij er op uit om rijst of koffie te stelen. Wil men nu aan deze hinderlijke dieverijen voorgoed een einde maken en tevens definitief met den schraperigen eigenaar van dezen pok-kopok afrekenen, dan moet men een rijstblok met één gat neerzetten en rustig afwachten tot de sètan op een keer daarin kruipt om te zien of er soms wat van zijn gading in te vinden is. Dan moet men een ghaddhang (Jav. *tampah*) nemen en met deze platte gevlochten wan snel de opening van het rijstblok afdekken. Is de sètan pok-kopok gevangen, dan blijft zijn baas den volgenden morgen steeds maar doorslapen zonder gewekt te kunnen worden. De familie weet dan wel wat er aan de hand is, en gaat overal rond om te informeeren of er ook ergens een rijstblok toegedekt wordt gehouden. Lukt het niet den sètan los te krijgen of te koopen, dan is zijn baas onherroepelijk ten doode opgeschreven: hij zal uit zijn slaap nooit meer ontwaken.

Het gebruik van de *wan* tot bezwering van den schadelijken invloed van den sètan pok-kopok is zeker niet toevallig. De zoogenaamde „natuurlijke" verklaring, die men van het gebruik juist van dit voorwerp zou kunnen geven door zijn aanwezigheid in de onmiddellijke omgeving van het stampblok, wordt reeds weerlegd door het feit dat men bij de beschrijving van het toedekken van het rijstblok nooit anders dan speciaal de wanmand zal noemen.

Te verwonderen behoeft zulks geenszins. De wan is een voorwerp van bijzondere beteekenis. In verschillende streken van Java is het verboden ermee te spelen, en vooral erop te gaan zitten is streng af te keuren. Het pasgeboren kind wordt in de wanmand gelegd [2]), terwijl dit vooral wordt

1) R. Hadiwidjana, *Goenoeng Tjakaran*, in Djawa III (1923), blz. 42. Voor de Pandan- Arang-legende zie Rinkes, in T.B.G. LIII, blz. 446 (*De Heiligen van Java* IV).

2) Vandaar het tot nietsnutten gezegde: *Mbok bali moenggah menjang tampah baé!*, zooveel als: Je deed beter maar weer op je wan te gaan liggen!

toegepast wanneer er reeds eenige kinderen in dat gezin op jeugdigen leeftijd zijn overleden, met het doel den voorspoedigen groei van de nieuwe zuigeling te waarborgen. Ook pasuitgekomen kuikens worden even op de wanmand gezet om ze gauw groot te doen worden. En zoowel uit de klassieke oudheid — men denke aan de beteekenis van het *liknon* bij de Bacchusfeesten en bij de mysteriën — alsook uit de folklore van Europa en het Indische vasteland [1]) is de groote beteekenis van de wanmand en de korenzeef (Grieksch *koskinon*) bekend. Zij dienen uiteraard negatief tot zuivering en afweer, maar verder ook positief als vruchtbaarheidsversterkers en groeibevorderaars. Crooke (o.c. blz. 308) merkt op:

"It is one of the curiosities of comparative folklore that the instrument should be credited with magical powers all over two continents".—

In de Preanger heerscht een dergelijk geloof als op Madoera. Het is hier evenwel geen vleermuis of rat, doch een krekeltje, dat steelt. Door zijn kleinheid is het in staat zelfs kostbaarheden, die in allerlei hoekjes en gaatjes weggestopt zijn, weg te sleepen. Zelfs een gesloten lade biedt hun geen moeilijkheden, zoo vertelt men. Men noemt dit krekeltje k e t j i t, wat volgens zeggen ook de naam is van een „gewoon" soort van kleine krekel.

Om k e t j i t te kunnen worden moet men in het bezit zijn van het lijkje van een op Djoema'at Kliwon gestorven kind; volgens anderen is het reeds voldoende wanneer men slechts het lijkkleed waarin zulk een kind gewikkeld is geweest, heeft kunnen verwerven. Vandaar dat graven waarin op Djoema'at Kliwon gestorven kinderen zijn neergelegd, gedurende eenigen tijd bewaakt worden om grafschennis te voorkomen.

Onder *ngetjit* schijnt men verder ook te verstaan het optreden van iemand, die een ander weet te suggereeren dat hij bij hem in de schuld staat, en dan een onverschuldigde som van hem weet los te krijgen. Naar de populaire opvatting schijnt men zich dit aldus voor te stellen dat er werkelijk geld geleend wordt door den *ketjit*-man, doch dat het geleende door het krekeltje onmiddellijk wordt teruggehaald.

De verklaring van dit geloof ligt voor de hand. Men denkt onmiddellijk aan het in de Soendalanden nog steeds overbekende verhaal, door Holle in een zijner *Snippers* verteld [2]). In dat verhaal zien twee mannen uit den neus van hun slapenden makker een krekel te voorschijn komen, onder een struik verdwijnen en weer terugkomen om in het lichaam terug te keeren. Bij het ontwaken deelt de slaper hun mede dat hij gedroomd heeft aan het ronddolen te zijn geweest en in een grot een grooten schat te hebben gevonden. Nu werd het den toeschouwers duidelijk dat de krekel dien zij uit 's mans neus hadden zien komen, zijn ziel was, die waarschijnlijk onder de struik een schat gevonden had. Zij beloofden hem dus de plaats waar die schat lag, te zullen wijzen, mits hij hun een aandeel wilde toekennen. Aldus geschiedde, en werkelijk werd onder de struik een groote schat gevonden.

Ten bewijze van de krekelvormige gedaante van 's menschen levensgeest werd mij ook nog het volgende verhaal verteld.

„Enkele mannen waren 's avonds laat nog onderweg en zochten naar een onderkomen voor den nacht. Plots bemerkten zij op eenigen afstand een groot, hel verlicht huis, waar naar het hun voorkwam een feest aan den gang was. Zij liepen er fluks heen, en wilden juist het erf betreden om nachtverblijf te gaan vragen, toen zij aan den ingang een schoone vrouw ontwaardden. Eenigszins verlegen liepen zij terzijde om het huis ten einde op het achtererf te komen, in de verwachting aldaar iemand aan te treffen om hun verzoek te kunnen doen. Even keken zij nog om naar de vrouw, doch deze bleek verdwenen. Toen zij met de menschen van het huis spraken, bleek hun dat men aldaar bijeen was omdat de vrouw des huizes zoo juist was overleden en haar lijk nog boven de aarde stond. Plotseling werd hun toen duidelijk wie de schoone jonge vrouw was die op den drempel had gestaan, en waarom zij bij het omkijken haar niet meer konden ontwaren, doch *wel een krekel hadden zien wegspringen*". [3])—

Het is wel duidelijk, dat de k e t j i t en ook de s è t a n p o k - k o p o k feitelijk dus niet anders zijn dan de levensgeest van den rijkdomzoeker, die zich in

1) Crooke, o.c. blz. 307, 308; R.E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, blz. 325-326.

2) T.B.G. deel XVII, blz. 566; Wilken, *Verspreide Geschriften* III blz. 20, heeft ook dit verhaal verwerkt voor zijn animistische theorie.

3) Naar bekend, verdwijnen de voorstellingen die iemand in betoovering aanschouwt, als tooverpaleizen, geesten die zich als personen voordoen etc., wanneer de betrokkene omkijkt. Hierover zijn tal van verhalen in omloop.

de een of andere gedaante van diens lichaam losmaakt om op roof uit te gaan. Het vangen van den sètan pok-kopok ten einde diens bezitter te dooden berust dus op hetzelfde geloof als het in de litteratuur zoo vaak voorkomende motief van het gevangen houden en kwellen van iemands *soemangat* of levensgeest, door Wilken in zijn verhandeling over de betrekking tusschen menschen-, dieren- en plantenleven naar het volksgeloof en later uitvoeriger in *De Simsonsage* met vele parallellen uit andere streken der aarde besproken[1]).

Kort gezegd komt dit geloof hierop neer, dat er menschen zijn die het vermogen bezitten hun levensgeest uit hun lichaam te doen uitgaan en dien over te brengen in een plant, een dier, of een of ander voorwerp. Zulke lieden zijn onkwetsbaar, omdat men in den strijd nooit hun eigenlijke ik kan treffen, al verwondt men het lichaam. Wie daarentegen het dier of de plant of het voorwerp waarin de levensgeest geborgen is, in zijn bezit krijgt, heeft den bezitter daarvan in zijn macht: doodt hij dat dier, dan sterft de tegenstander, doorsteekt of verwondt hij het, dan wordt ook de persoon op gelijke wijze doorstoken en gewond. Een aardig voorbeeld hiervan geeft, om een recent boek te noemen, de Pasemahsche overlevering van den strijd tusschen Seroenting en Arya Tebing, door Westenenk in zijn bovenaangehaalden bundel beschreven. Ook bij het weertijgergeloof komt deze zelfde opvatting tot uiting, immers, wie een weertijger wondt, kan er zeker van zijn dat ook de menschelijke gedaante van dat wezen op dezelfde plaats een wond vertoont.

Het is dus wel zeer duidelijk, hoe ook het geloof in deze rijkdomschenkers en hun eigenlijken aard volkomen past in de primitieve denkwijze, zooals die in zoovele uitingen bekend geworden is.

§ 10 *Besluit.*

Tot besluit thans nog een verhaal van twijfel en ongeloof, een welkome steun voor de nuchteren, die zich bij het lezen van het boven te boek gestelde zullen afvragen, hoeveel de menschen daar nu zelf wel van gelooven.

Mijn zegsman, die blijkbaar ook al tot het geslacht der ongeloovige Thomassen behoorde, leidde zijn vertelling in met de vraag: „En worden de menschen, die op al zulke manieren naar rijkdom streven, nu ook werkelijk rijk? Ik weet het niet zeker, want luistert U maar eens naar hetgeen ik nu ga vertellen.''

„Er was eens een weduwe van ongeveer veertig jaar oud, die zich in redelijken welstand mocht verheugen. Zij had echter een verderfelijke ondeugd, die zij maar niet kon nalaten, en dat was: opium schuiven. Haar pijpje was haar zoo lief, dat ze er alles aan ten offer bracht, en zoo tot kommervolle omstandigheden verviel. Dies besloot zij den Rijkdomschenker van Béra, in de afdeeling Klatén, om rijkdom te gaan smeeken.

Nu gaat het daar zoo toe, dat men, wanneer de djoeroe koentji het doel van het bezoek aan den Rijkdomschenker heeft uiteengezet, enkele dagen daar ter plaatse moet kluizenaren. Wordt op het verzoek om rijkdommen te mogen verwerven gunstig beschikt, dan krijgt men den last, bepaalde door den djoeroe koentji opgegeven bladeren te plukken en mee naar huis te nemen. Bij thuiskomst blijken die bladeren dan getransformeerd tot een dienenden sètan, die alle verlangens van zijn heer tot verwezenlijking kan brengen. Men dient dezen dienaar dan in de keuken te zetten met de volgende offergaven: een groffe mat, een aarden lampje, bloemen met borèhsmeersel, en onafgebroken omhoogkringelende wierook.

Zoo deed dus ook de weduwe. Ze zette in de keuken de offergaven klaar en liet den zonderlingen dienaar een paar dagen met rust om hem niet al dadelijk met haar vele wenschen af te schrikken. Doch toen kwam de dag dat zij hem opdroeg haar diverse zaken te verschaffen, omdat het hoog tijd begon te worden haar voortdurend slinkend bezit wat aan te vullen.

Maar o wee! De dienaar bracht niets thuis, en wat erger was, hij toonde zich ook op den duur volslagen ongeschikt voor het doel waarvoor hij was opgeroepen. Om ten minste nog eenig voordeel van hem te hebben, poogde de weduwe hem voor het gewone werk te gebruiken, maar ook dat liep op niets uit: hij zat maar in de keuken zonder een vin te verroeren.

Te langen leste brak de dag aan dat de weduwe al haar bezittingen had opgeteerd en aan opium verdaan, en was er niets meer te gelde te maken. Al in tijden had zij geen pijpje meer gesmaakt. Het was niet meer om uit te houden, en dat met dien nietsnutten sètan in de keuken. Als hij dan bewijzen

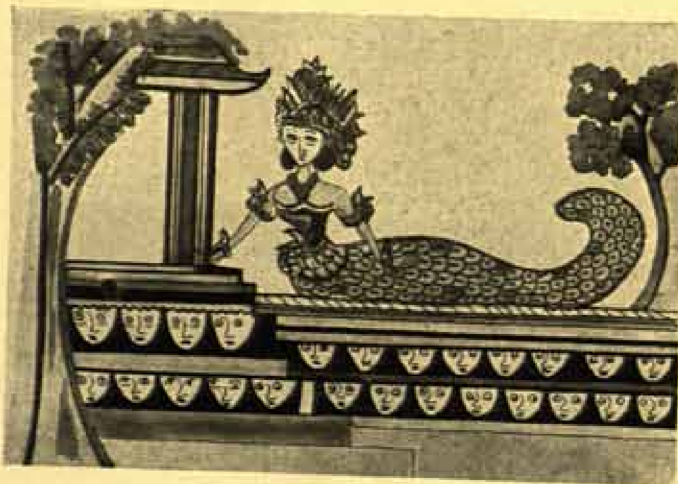
1) *Verspreide Geschriften* III blz. 289-309 en 551-579.

wilde nog ergens voor te deugen, dan moest hij haar maar eens gauw aan wat opium helpen, het kon haar niet schelen waar hij die vandaan haalde. Maar ook na deze opdracht verroerde de sétan zich niet, hij bleef botweg voor zich uit zitten kijken zonder zich van den opiumhonger van zijn meesteres iets aan te trekken.

Toen was het geduld van de vrouw ten einde. Zij ontstak in hevige woede, pakte de opiumpijp, en pats! daar gaf ze den sètan er een harden tik mee op zijn hoofd. De stukken van de pijp vlogen links en rechts, en de sètan............... was spoorloos verdwenen.

Met de weduwe, die zoo zonder overleg zich aan den Rijkdomschenker van Béra had verkocht, liep het anders af dan ze zelf wel verwachtte toen ze dien onbezonnen koop sloot. Zij werd inderdaad steeds rijker, doch......... aan schulden en narigheid."

Weltevreden, November 1928.



Njai Blorong

BOEKBESPREKING.

VOLKSVERHALEN UIT OOST-INDIE (Sprookjes en Fabels) verzameld door Dr. JAN DE VRIES. Zutphen, W.J. Thieme & Cie (XII + 416 bldz.).

Dit boek is het tweede deel van het werk, waarvan het eerste deel in 1925 verschenen en ook in dit tijdschrift (jg. 1927) besproken is. Evenals het eerste deel bevat ook dit een schat van verhalen, afkomstig van tal van Indonesische volken. In tegenstelling tot het voorafgaande zijn er in dit echter zeer vele verhalen te vinden, die tot nu toe nog niet in vertaling of omwerking gepubliceerd waren, hetgeen de waarde natuurlijk zeer verhoogt. Die verhalen zijn afkomstig uit de verzamelingen in handschrift van Dr. Adriani, Dr. Van der Tuuk, Prof. Van Ophuysen, Prof. Snouck Hurgronje en Prof. Hazeu. Vooral veel Bataksche verhalen vindt men, vertaald of bewerkt door Dr. Voorhoeve, zooals het „Woord vooraf" mededeelt, zoodat dit tweede deel der Volksverhalen uit Oost-Indië tevens een tweede deel van Dr. Voorhoeve's Volksverhalen der Bataks genoemd kan worden. Ook een vrij groot aantal onuitgegeven Javaansche verhalen, afkomstig uit de verzameling van Prof. Hazeu, vindt men in dit deel; bovendien is er gebruik gemaakt van handschriften in Indonesische talen van de Leidsche Universiteits-bibliotheek. Het is ten zeerste te waardeeren, dat er zoo een begin wordt gemaakt met het benutten van het vele folkloristische materiaal, dat reeds verzameld maar nog niet uitgegeven is.

Evenals bij het vorige deel heeft Prof. de Vries ook bij dit aanteekeningen gevoegd, waarin hij de verhalen ontleedt en varianten mededeelt. Bovendien heeft hij een typenregister der Indonesische sprookjes samengesteld, waarin men kan opzoeken in welke verhalen een bepaald sprookjesmotief voorkomt, een zeer nuttig hulpmiddel voor degenen, die het vaardig weten te gebruiken, en dat tot nu toe voor de Indonesische talen geheel ontbrak.

Het zij mij veroorloofd over deze Volksverhalen een enkele opmerking te maken, uitsluitend in verband met Java Vooreerst een meer algemeene.

De Javaansche letterkunde is de meest ontwikkelde en uitgebreide van den Archipel; toch kan men niet zeggen, dat het beschikbare sprookjes- of volksverhalen-materiaal naar verhouding zooveel grooter of meer gevarieerd is dan dat van volken zooals de Bataks. Vraagt men wat hiervan de oorzaak kan zijn, dan kan vooreerst gewezen worden op verschil in graad van ontwikkeling en verschil van aanleg, welke elementen moeilijk op hun juiste waarde te schatten zijn. Het komt mij echter voor, dat men, de Javaansche verhalenschat beschouwende, in den regel over het hoofd ziet, dat de Javaansche letterkunde een eigenaardige ontwikkeling heeft doorgemaakt, in een zekere richting verder gaande dan die bij de andere Indonesische volken, waardoor een uitgebreide mythologisch-historische letterkunde (de babad's) en een tooneel-literatuur (de lakon's) ontstaan zijn. Daarin nu, vooral in de tooneelstukken voor het Javaansche tooneel (de wajang), zijn klaarblijkelijk groote hoeveelheden oude volksverhalen, mythen en sprookjes verwerkt. De wajang met zijn lakon's heeft voor een gedeelte de Javaansche verhalende letterkunde verdrongen en vervangen. De lakon is de vorm geworden, waarin het Javaansche volksverhaal het liefst verteld wordt. Behalve het ontstaan van een uitgebreide lakonliteratuur is het gevolg van deze ontwikkeling echter ook geweest het lange uitblijven van een geschreven verhalenletterkunde, zooals de Maleische hikajat's.

En aan dit gemis moet men voor een gedeelte toeschrijven de late en langzame ontwikkeling van een Javaanschen prozastijl en van proza-literatuur.

Veel te veel heeft men zich bij het beschouwen van de Javaansche lakonletterkunde laten misleiden door het feit, dat de namen, die in de lakon's voorkomen, voor een gedeelte de namen van helden uit de Sanskriet epen zijn. Maar de avonturen, die van hen verteld worden, komen voor een groot gedeelte niet zoo in de Sanskriet epen voor; die vinden hunne parallellen in Indonesische volksverhalen en sprookjes.

Ongetwijfeld zou het zeer de moeite loonen, de lakon's, vooral de zoogenaamde s e m p a l a n en t j a r a n g a n en de Javaansch-mythologische, te onderzoeken op hun sprookjes-inhoud door vergelijking met registers van sprookjes-motieven, zooals Prof. De Vries er een heeft samengesteld. Behalve het boek van den Heer Kats (Het Javaansche Tooneel) bestaan er reeds talrijke Javaansche verzamelingen lakon's. Vooral de oudere daarvan, in handschrift bewaard in de bibliotheken, die vaak lakon's bevatten, nu op Java niet of nauwelijks meer bekend, en de lakon's van de wajang madya en den Pandji-cyclus zullen vermoedelijk heel wat opleveren; een voorbeeld daarvan heb ik reeds gegeven bij mijn bespreking van een gedeelte van de S. Baron Sakèndèr (Djawa VII (1927) blz. 321-361).

Na deze algemeene opmerking kan ik slechts een enkele aanteekening mededeelen, bij het lezen van dit tweede deel van de Volksverhalen gemaakt. Zij betreft het 150ste verhaal, een Bataksch, over Si Hadji Kontjangkantjing en Si Hadji Medem-medem. Dat zijn twee broers, waarvan de oudste (Kontjangkantjing) steeds druk in de weer is, maar het ten slotte moet afleggen in geluk, rijkdom en macht tegen zijn jongeren broeder (Medem-medem), den Slaper. Deze verdeeling van het lot wordt op verscheidene manieren bevestigd door goddelijke teekenen en uitspraken van Batara Goeroe zelve.

Blijkbaar is dit weer een vorm of een nevenvorm van het bekende verhaal van de twee broeders. In het eerste deel van deze Volksverhalen (No. 1) komt ook een redactie van dit verhaal voor; in mijn bespreking daarvan in Djawa 1927 heb ik reeds eenige parallellen uit de Javaansche letterkunde genoemd. In het Bataksche verhaal is opmerkelijk de uitdrukkelijke vermelding, dat de oudste broeder, Kontjangkantjing, in de rechter helft van het huis komt te wonen en de jongste, Medem-medem, in de linker helft. Dit is te plaatsen naast het kosmisch-mythologische klassifikatie-systeem, ontwikkeld door Dr. Rassers, van een oudere rechter groep en een jongere linker groep, waarvan de jongere hooger in rang is dan de oudere.

Deze enkele opmerkingen mogen voldoende zijn om te doen zien, dat dit tweede deel van de Volksverhalen, evenals het eerste, een belangrijke aanwinst is voor de kennis van de letterkunde der Indonesische volken. Bij het heerschende gebrek

aan vertalingen is dit werk ook geeigend om bij het publiek belangstelling voor de literatuur dier volken op te wekken.

In plaats van met illustraties naar teekeningen is dit tweede deel versierd met reproducties van fotografieën van landschappen uit den Archipel. Onder die foto's zijn er eenige werkelijk fraai en typeerend, vooral die uit de Buitengewesten; het eigenlijke Javaansche land is minder goed bedeeld. Ook in dit opzicht, evenals ten opzichte van de ethnografie, schijnt Java te moeten lijden onder zijn vermeende te groote bekendheid.

Over het algemeen is de vervanging van vaak minder juiste teekeningen door foto's, mits met zorg en kennis van land en volk gekozen en goed gereproduceerd, zeer aanbevelenswaardig. Door het publiceeren van betrouwbaar ethnografisch fotomateriaal kan de uitgever van een werk als deze Volksverhalen zich verdienstelijk maken jegens de wetenschap en tevens zijn boek een aantrekkelijk uiterlijk geven.

Dr. Th. PIGEAUD

BIJDRAGE TOT DE KENNIS VAN HET BALISCH DOODENRITUEEL. Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden enz., door K.C. CRUCQ, Santpoort (N.-H.), C. A. Mees, 1928.

Waar het aantal oncritische werken over Bali helaas met den dag toeneemt, is het toe te juichen, wanneer wij weer eens met een wetenschappelijk geschrift over dit eiland verrijkt worden.

Vele toeristen van diverse pluimage, die voor langeren of korteren tijd Bali bezoeken, schijnen zich allen gedrongen te voelen hun reisaanteekeningen verlucht met photo's in gedrukte werken van soms zeer uiteenloopenden omvang het licht te doen zien.

Dat dit eiland hun enthousiasme opgewekt heeft, pleit ongetwijfeld voor hun artistiek en in enkele gevallen ook voor hun religieus gevoel. Het strekt hun zeker tot eer, dat hun emoties zoo intens waren, dat zij naar de pen grepen.

Maar hierbij verloren zij veelal alle critiek uit het oog. De overigens niet onverdienstelijke publicaties van Mooijen en Nieuwenkamp bewijzen dit voldoende.

Merkwaardig is hierbij, dat men zich dan veelal beperkt tot het afschrijven van reeds lang verouderde meeningen, zooals die van Friederich en Van Eck, die bij een critisch gebruik overigens zeker nog hun waarde hebben. Of wel, men wendt zich tot Balineesche priesters om inlichtingen, die òf uit onkunde òf uit opzettelijke geheimhouding vaak volkomen onjuist zijn.

Op dergelijke wijze bijeengezocht materiaal wordt vaak in artistieke uitgaven gepubliceerd. Het groote publiek geniet van de foto's en neemt den tekst voor lief. Ondertusschen blijft op deze wijze het aantal waanvoorstellingen en fantasieën naar aanleiding van Balische gebeurtenissen legio.

Een poging om op een bepaald gebied dergelijke foutieve voorstellingen en fantastische meeningen door wetenschappelijk critische mededeeling te vervangen is ondernomen door den heer K.C. Crucq, die in de maand Juni van het vorig jaar promoveerde op een Leidsch proefschrift, getiteld „Bijdrage tot de kennis van het Balisch doodenritueel". Doch, zooals de schrijver zelf opmerkt (pag. 9):

„de oorspronkelijke bedoeling was te onderzoeken en zoo „mogelijk vast te stellen, wat in het samenstel van gebruiken „en ceremoniën, die men kan samenvatten onder den naam „het Balisch doodenritueel", Hindoesch of beter Hindoeis„tisch, is te noemen, wat algemeen Indonesisch is en wat „men als speciaal Balisch kan beschouwen. Hierin nu ben „ik slechts zeer ten deele geslaagd, of wanneer men boven„genoemd doel letterlijk opvat, in het geheel niet geslaagd".

Wie deze dissertatie met aandacht heeft gelezen — hetgeen zij om de samenvatting der beschikbare gegevens alleszins verdient — zal met Dr. Crucq de onafwijsbaarheid van deze conclusie inzien, maar tevens de openhartigheid waardeeren waarmede zij na zooveel arbeid wordt uitgesproken.

Ruiterlijk wordt hier erkend, dat, hoezeer critische methode ook noodzakelijk geacht moet worden, men met een wetenschappelijke schifting van op zichzelf onjuiste berichten nog niet kan geraken tot een juiste reconstructie van wat geschied is. En met recht!

Bij onderwerpen uit welk verleden ook is de historisch-critische vergelijking van het ons overgeleverde materiaal de eenig mogelijke weg; bij gebeurtenissen, die zich tot op heden nog steeds herhalen, is zij onvoldoende, daar zij de eigen waarneming uitschakelt.

Het doel door den schrijver gesteld, kon te Leiden nooit bereikt worden.

Toch heeft dit werk ontegenzeggelijk zijn waarde en wij willen thans nagaan, waarin deze bestaat.

Hoofdstuk I behandelt ritueele voorschriften. Hierin vinden we dus verschillende lontars uit de Leidsche collectie getranscribeerd, vertaald en van aanteekeningen voorzien. In deze transcriptie zijn nog al wat foutjes ingeslopen, vooral in de scheiding der woorden, b.v. p. 15 hapanghidahica te lezen: (h)apang (h)ida (h)ica; p. 17 tong bahangabahan te lezen: tong bahanga bahan; P. 49 siramakan ing ubûr pirasa te lezen siramakan ing bubur pirata. Evenzoo is de vertaling dezer stukken ritueel proza niet smetteloos, zoo wordt (p. 15) „canang tubungan hagung, 1, burat wangi, 2, skarnya, 5, warnna lwirnya ratna campaka sudhamala sulasih tunjung" vertaald (op p. 23) sirih, een groote zak betel bladeren, 2, reukwerk 5, bloemen wat kleur en voorkomen betreft: campaka, witte lotus, Ocimum basilicum" terwijl bedoeld wordt:

„1 groote bloem- en sirihoffer, reukwerk 2 stuks, bloemen in vijf soorten., n.l. ratna, campaka, witte lotus, ocimum basilicum L en een andere lotussoort". P. 17 „gnep ing tingkah daksina haywa ngurangin" wordt vertaald p. 25 „op volledige wijze, niet *ngurangin*", waarbij 18 (p. 33) vertelt: urangin, = uringin = waringin. Bedoeld wordt: volledig zij de offergave, men geve niet te weinig (afgeleid van het bekende *koerang*). Dergelijke fouten in transcriptie en vertaling zouden met verschillende andere vermeerderd kunnen worden.

Waarom een belangrijk geschrift als de Buddha-wéda, ook in de Leidsche verzameling voorhanden (als cod. 4165), geheel ongebruikt bleef, is mij niet duidelijk.

In hoofdstuk II wordt dan de litteratuur behandeld, waarbij van Eck's schetsen (VIII 106) als basis dienen. Op de fouten in van Eck's verhandelingen en verklaringen in te gaan, kan op deze plaats niet van mij verwacht worden. Zoowel in de beschrijving der gebeurtenissen, als in de benamingen der voorwerpen zijn vergissingen ingeslopen. Zoo is (p. 59) banyeh niet de *pot* van het lijkvocht maar dit vocht zelf. De samenstelling der wadah (p. 62) is hoogst onvolledig beschreven. Een spiegel heet meka en geen méka. We missen hier (of eventueel aan het slot van hoofdstuk I van de ritueele teksten) noode allerlei belangrijke historische gegevens zooals die o.a. in de Nagarakertagama en de Kidung Sunda zeer uitvoerig te vinden zijn.

In hoofdstuk III worden dan de resultaten van het verrichte handschriften-onderzoek vergeleken met de gegevens uit Van Eck, Friederich, e.a. Schrijvers eigen opmerking (p. 9): „in de literatuur over dit onderwerp is de verwarring nog veel grooter, niet alleen wijken vele beschrijvingen van die in de H.S.S. af, maar onderling spreken verschillende berichtgevers elkaar voortdurend tegen" is hier van kracht. Iemand, die niet zelf ooggetuige was van verschillende lijkverbrandingen, zal nimmer, hoe critisch hij overigens ook te werk moge gaan, instaat kunnen zijn dergelijke discrepanties van Leiden uit te harmoniseeren.

De gegevens omtrent de Baliaga zijn op zichzelf waardevol, doch niet systematisch. Terecht geldt hiervan, wat Crucq zelf op p. 108 opmerkt, „n.l. 1ste: het begrip „Baliaga", zooals wij dat opvatten, is op Bali zelf onbekend; en 2de: zij, die wij „Baliaga" noemen, assimileeren zich meer en meer met de Baliërs". Van blijvende waarde is echter, wat wij als eindconclusies in hoofdstuk V vermeld vinden — na een leerrijke vergelijking met het Hindoe ritueel en met gebruiken bij andere volkeren van den Archipel —:

„(p. 120,121). De voorloopige begrafenis kan men be-
„schouwen als overblijfsel van de algemeene Indonesische
„wijze van lijkbezorging, het begraven, zooals we dat
„bij de Baliaga gezien hebben...... De verbranding
„zelf en natuurlijk ook het mesatiya, de weduwenver-
„branding, is toe te schrijven aan Hindoeïstischen
„invloed;..... Als echt Balisch kan men noemen: de
„wadah, de patulangan... (etc)..........dus verreweg het
„grootste deel van het geheele ritueel, waaronder de twee
„voornaamste ceremoniën......... benevens de twee be-
„langrijkste voorwerpen voor de lijkverbranding gebruikt,
„wadah en patulangan".

De waarde van Crucq's werk ligt m.i. in deze slotconclusie: Van heel het Balische ritueel is slechts een zeer klein gedeelte Hindoeïstisch volgens Brahmana's en Purana's. Het overgrootste deel is echt Balisch, mits men hieronder verstaat niet-hindoeïstisch en tevens niet voorkomend elders in den Archipel. Toch geloof ik, dat dit „echt Balisch" gedeelte op een geïmporteerde cultuur teruggaat, hetgeen m.i. al duidelijk blijkt uit het *niet* voorkomen van deze als echt-Balisch gequalificeerde voorwerpen (wadah, patoelangan) en gebruiken (o.a. pabresihan) bij de Baliaga. Deze „echt-Balische" onderdeelen van het ritueel zijn dus geenszins oud-inheemsch. Ik zou, waar de wadah of badé in zoovele opzichten beantwoordt aan de goenoengan of kajon in de wajang en aan den hemelboom of hemelberg in de Sanskrit-litteratuur, willen gissen, dat wij hier een vrij zuiver bewaard gebleven overblijfsel van den Zonne- en Hemelcultus der Voor-Aziaten hebben. Het is hier niet de plaats op dit uiterst belangrijk probleem nader in te gaan. Doch ook een diepere bestudeering der theologische werken der Baliërs doet mij steeds meer overhellen tot het gevoel, dat zeer veel van die oude Zonne- en Hemel-cultus van Voor-Azië hier is bewaard gebleven. Het pabresihan doet sterk denken aan de Egyptische lijkverbranding. Het windstreken-stelsel en heel het kosmogonisch systeem wijst verwantschap aan met het Babylonische.

Omgekeerd wijzen o.a. de Naga (bandha) en de toempang-(étage) bouw der wadah in Chineesche richting en het is dan ook geenszins uitgesloten, dat er eenmaal een Centraal-Aziatische cultuur bestaan heeft met uitloopers eenerzijds naar Egypte en Babel, anderzijds naar China. Hoe deze uit één bron afkomstige stroomingen elkaar later weer herhaaldelijk gekruist hebben, met name in Achter- Indië en op Bali, is een „Weltfrage" op zichzelf.

Singaradja, December 1928 R.G.

ALEXANDER ZIESENISS — DIE RAMA-SAGE BEI DEN MALAIEN, IHRE HERKUNFT UND GESTALTUNG. In: Alt- und Neu-Indische Studien, Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Hamburgischen Universität. Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & Co. m.b. H. 1928.

Dr. Zieseniss heeft in het voor mij liggende boek alle orientalisten, die zich op een of andere wijze met den maleischen archipel bezig houden, ten zeerste aan zich verplicht. In een wetenschappelijk volmaakten vorm heeft hij de maleische Rama-sage vergeleken met diezelfde sage, zooals zij door Valmiki in zijn groot en wereldberoemd epos is verwerkt tot een kunstdicht van den eersten rang. Op de basis van Jacobis inhoudsopgave heeft de schrijver de bekende edities van Shellabear en Roorda van Eysinga samengevoegd en in historische volgorde geexcerpeerd. Deze taak vulde het „Darstellender Teil", terwijl in het „Kritischer Teil" de parallelen en varianten worden verantwoord. In eenige slotopmerkingen vat de schrijver zijn resultaten samen en komt hij tot de conclusie, dat de Hikajat Seri Rama, het maleische Ramaverhaal dus, een volksverhaal is, en wel een naar inhoud en tijd voornamelijk na-epische vorm van de Rama-sage. Waarschijnlijk is zij tusschen de 13e en 17e eeuw door mondelinge overlevering deels uit het Westen, deels uit het Oosten van Indië naar Indonesië gekomen, waar zij in verschillende

vormen aanwezig is en van de oudste tot de jongste verschillende graden van indonesische afslijping en verandering der oorspronkelijke sagen vertoont. De inleiding tot het eigenlijke werk bevat de geschiedenis van het onderzoek der Indonesische Rama-sagen en een overigens volkomen overbodige verontschuldiging voor het verschijnen van het boek na hetgeen door anderen in deze materie is gepresteerd. Overbodig zeg ik, want bijkans alle onderzoekingen betreffende de indonesische Rama-verhalen zijn naar aanleiding van een ander onderzoek geentameerd, terwijl hier een zich zuiver en alleen tot het maleische Rama-verhaal beperkend onderzoek het licht ziet. De grootere volledigheid en dus ook grootere betrouwbaarheid en de verder strekkende resultaten die daarvan noodwendig het gevolg zijn, dragen in zich reeds meer dan voldoende aanleiding tot een publicatie. En dat de door Dr. Zieseniss bereikte resultaten in groote trekken een bevestiging brengen van het door zijn voorganger bereikte resultaat, moet dezen tot dankbaarheid stemmen.

Te betreuren is het, dat de schrijver niet de beschikking had over volledig javaansch materiaal, hoewel beïnvloeding van de zijde der djarwa-bewerking van het oudjavaansche Ramayana kakawin, de Serat Rama van Jasa di Poera, hem daarbij misschien verder had gevoerd, dan zijn doel geweest kan zijn. Dat is ook misschien de reden ervan, dat het javaansche materiaal ter zijde gelaten werd. Nochtans acht ik het te betreuren, gezien de groote rijkdom van varianten, die in javaansche Rama-verhalen kan worden aangetroffen en die weliswaar voor een deel op rekening van de hofpoeëten zal zijn te schrijven, doch voor een ander deel ongetwijfeld oude motieven en wendingen zal hebben bewaard. Het ontbreken van betrouwbare uitgaven maakt de zaak daarbij wel lastiger; moge spoedig iemand dit rijke materiaal verzamelen en uitgeven. Misschien voelt de schrijver van deze uitnemende monografie zich daartoe nog eens geroepen.

Uit den aard der zaak vallen er weinig aanmerkingen te maken op de streng systematische bewerking, die Dr. Zieseniss de stof heeft doen ondergaan. Jammer is het, dat hij op verschillende plaatsen zich positief tegen een of andere door zijn voorgangers opgestelde hypothese uitspreekt zonder dit nader te motiveeren. Zoodoende is het voor velen lastig de waarde van een dergelijk afkeurend oordeel na te gaan en aan de feiten te toetsen.

Voorzoover de schrijver hier en daar zelf een gissing heeft gewaagd zou er op sommige punten aanleiding kunnen bestaan met hem van meening te verschillen. Een enkele van de meest belangrijke van dergelijke punten moge hier worden aangestipt.

In zijn conclusies poneert Dr. Zieseniss de veronderstelling dat de Hikajat Seri Rama vermoedelijk tusschen de 13e en 17e eeuw naar Indonesië zou zijn gekomen. Had de schrijver zijn arbeidsveld iets ruimer genomen, dan zou hij de door zijn voorganger bereikte resultaten eener vergelijking der maleische en javaaansche Rama-verhalen ten opzichte van de reliëfs van tjandi Lara Djonggrang hebben opgemerkt en daaruit reeds hebben kunnen besluiten tot een hoogeren ouderdom van het indonesische Rama-verhaal. Immers, de daar geconstateerde afwijkingen van den gang van het verhaal bij Valmiki konden hun verklaring meerendeels vinden juist in deze indonesische Rama-volksverhalen. Waar de bedoelde tjandi-groep nu in het begin van de tiende eeuw *A.D.* valt te dateeren, moet mijns inziens de terminus a quo van het bestaan van dergelijke verhalen in Indonesië ook tot dien tijd verlegd worden. Daarbij komt dan nog deze overweging, dat, als in het begin van de 10e eeuw een tjandi-complex de afwijkingen vertoont, die in volksverhalen hun oorsprong kunnen hebben en als dat complex voorts een uiting is van een in dien tijd reeds geheel verjavaniseerde cultuur van hindoeschen oorsprong, wij den terminus a quo nog wel eenige eeuwen zullen mogen vervroegen, aangezien het niet aan te nemen is, dat deze verhalen juist vóór den bouw van die tjandis zouden zijn overgebracht naar Java. Integendeel, eerst na dien tijd begint de Ramasage door of naar het model van Valmiki tot een hoffähige javaansch-poëtische uiting te geraken (R. kakawin), zoodat dan ook in de voorstellingen van die sage op latere tempelreliëfs deze kakawin-redactie wordt gevolgd en niet meer de mondeling overgeleverde redactie. Op grond van het bovenstaande kan ik mij dan ook niet geheel met de dateering van Dr. Zieseniss vereenigen; een dateering, die daarenboven nog gevaar loopt de komst van de sage met de komst van den Islam in Indonsië te doen samenweven. Wat wel nauwelijks aannemelijk mag worden geacht.

Op pag. 55 zegt de schrijver dat het niet duidelijk is wat onder de acht madhhabs zou zijn te verstaan (noot 2). De grond-beteekenis van dat woord is echter niet, zooals gezegd wordt, „sekte", doch richting, zoodat hier de mogelijkheid bestaat dat de 8 (wind)richtingen zijn bedoeld. De uitdrukking „läszt sich nicht ermitteln" is dus wel wat algemeen.

De meening, dat uit den tekst niet blijkt, of bij de intrigues van Dasaratas tweede vrouw een gebochelde vrouw dan wel een manspersoon een rol speelt, kan ik niet geheel deelen (pag. 18). Inderdaad staat in den tekst niet met zooveel woorden het geslacht aangegeven, doch een ieder, die op de hoogte is van indonesische gebruiken, zal begrijpen, dat, als er sprake is van een mismaakt persoon, die bij een bespreking van den vorst met zijn patih en regenten aanwezig was en iets uit die bespreking aan 's konings vrouw overbracht, dit, althans op Java, niet anders *kan* geweest zijn dan een der vrouwelijke lijfbedienden van den vorst. De keuze kan dus evengoed op het vrouwelijk geslacht vallen.

Wat de door den schrijver meerdere malen geconstateerde wisnuitische tendenzen betreft, zoo moet ik opmerken, dat een en ander nog niet zoo zeker is, als hij het wil doen voorkomen. Men vergete bij deze zaken nimmer, dat in Indonesië *niet* Brahman, noch Çiwa of Wisnu de, hoogste godheid was, doch Çiwâditya, de Çiwa-zon, zoodat het onverschillig mag worden geacht in welke van de drie dagelijksche incarnaties deze Zonne-figuur zich uitte. Van secten van speciale Wisnu-vereerders zijn tot op heden weinig zekere sporen gevonden; hoogstens zou men de meerdere vereering van dezen God in verband kunnen brengen met zijn beteekenis voor de dynastie middels zijn vele incarnaties. Alle javaansche vorsten zijn in zekeren zin Wisnu-incarnaties (men denke aan de gouden Wisnubeeldjes, die dienst doen als rijkssieraden bij vele indonesische dynastieën), en waar Rama tot de javaansche vorsten wordt gerekend, ligt het voor de hand hier en daar een sterk accent op het wisnuitisch karakter van die figuur te verwachten, zonder daarbij nu juist aan een speciale Wisnuvereering te moeten denken.

Een zinsnede als „Die Gleichsetzung R. = Vâyu is abzulehnen" is helaas te kort om zeer overtuigend te zijn.

Waarom Zieseniss in de episode van Hanumats sprong (pag. 37, 93) spreekt van den koning der visschen en niet, in overeenstemming met het Siameesche verhaal, van de koningin, is mij niet duidelijk. Deze en dergelijke kleine afwijkingen van de gangbare opvatting hadden door een kort woord verklaard dienen te worden en aldus meer overtuigend kunnen zijn dan nu het geval is. De op pag. 92 voorgestelde gelijkstelling van Wisnus attributen uit Ro. 120-130, toengkat en boenga widjaja, met den boog en lotusbloem van sommige zuid-indische Rama-beelden kan ik niet onderschrijven, aangezien een toengkat geen boog en de boenga widjaja (jav. koesoema widjaja) geen lotusbloem doch de Pisonia Sylvestris is.

Op pag. 101 zegt de schrijver dat déwi de krama-vorm is voor javaansch déwa. Dit is niet juist. Déwi is in het javaansch uitsluitend gebruikelijk voor aanduiding van vrouwelijke personen van bepaalden rang of stand, zooals door de woordenboeken juist wordt vermeld. Hetzelfde geldt voor pag. 106 noot 2.

Ten slotte nog de opmerking, dat de door den schrijver met groote scherpte nagespeurde naamsveranderingen door verschrijvingen pleiten voor een veel hoogeren ouderdom dan die der oudste handschriften. Naamsverbasteringen door verschrijvingen toch wijzen op het niet meer van kracht zijn van de orale traditie; voor de 16e eeuw mogen wij dus wel aannemen, dat het verhaal niet meer levend was en door opschrijving aan de vergetelheid moest ontrukt worden. Waar dit geheel samenvalt met de definitieve vestiging en grootste uitbreiding van den Islam, zou een en ander dus het vermoeden, dat het verhaal tot de oudere hinduistische cultuurlagen zal hebben behoord, kunnen versterken.

Ziet hier eenige opmerkingen, bij lezing van Zieseniss' degelijken arbeid in margine opgeschreven. Zij hebben geenszins de bedoeling de waarde van het boek ook maar iets te verkleinen, dienen eerder tot eventueele aanvulling of verbetering van overigens niet altijd even belangrijke passages. Literatoren zoowel als ethnologen mogen den schrijver dankbaar zijn voor de hulp, die bij hunne onderzoekingen door het Motivlexikon, dat in dit boek steekt, wordt geboden.

Wanneer zullen dergelijke nuttige boeken over babads, Serat Kandas en andere nog weinig toegankelijke javaansche werken verschijnen? Java late zich hierin niet door het buitenland beschamen! Reeds drie, of, zoo men wil, vier werken over de maleische Rama-verhalen zijn in vreemde talen verschenen; men denke niet, dat de studie van de maleische of javaansche letterkunde een volbrachte taak is, op de lauweren waarvan men thans rustend de geur van zelfbewierooking kan inademen. *In vergelijking met andere literaturen is hier nog bijkans niets verricht.* Holland, let op Uw saeck!

Soerakarta Dr. W.F. STUTTERHEIM.

KERN-INSTITUTE—LEYDEN. ANNUAL BIBLIOGRAPHY OF INDIAN ARCHAEOLOGY FOR THE YEAR 1926. Published with the aid of the Government of Netherlands India. Leyden, E.J. Brill Ltd. 1928.

Wie, als schrijver dezes, het voorrecht heeft gehad, de vaderlijke zorgen van den auctor intellectualis van het Instituut Kern voor zijn geesteskind van nabij gade te slaan, zal zich ten zeerste verheugen in den snellen en voorspoedigen groei, die dit jongste der indisch-archaeologische instellingen en genootschappen kenmerkt. En hij zal met mij, bij het zien van de hier aan te kondigen bibliografie, dien ijverigen promotor der indisch-archaeologische wetenschappen, Professor Dr. J.Ph. Vogel, dankbaar zijn voor zijn initiatief en doorzettenden ijver. De in het voorwoord aangehaalde regelen van niemand minder dan Sir Aurel Stein, den befaamden ontdekker van tallooze oudheden uit onder zand bedolven steden van Centraal-Azië, zijn feitelijk overbodig, hoewel ik er gaarne mede instem, dat het Instituut met zijn bibliografie "put all students interested in the ancient culture, art and history of India wherever they may be, under a great and lasting obligation". Het omvangrijke werk, dat met het samenstellen van een dergelijk overzicht van de literatuur gemoeid is en de schaarsche werkkrachten, waarover het Instituut Kern beschikken kan, maken het vanzelf sprekend, dat het 1928 werd, alvorens het boek kon worden gedistribueerd; niemand zal er aan twijfelen of het zal de editorial board in weinige jaren gelukken dezen kleinen achterstand tot op een minimum terug te brengen.

De vorm, waarin het werk verschijnt, is in alle opzichten te roemen. Een kloek formaat, dat onnoodige dikte voorkomt en gemakkelijke hanteering bevordert, is gepaard aan een duidelijke letter en fraai papier.

De inhoud kan aan de hoogste eischen voldoen, ook al kon volledigheid niet overal worden bereikt. Als eenmaal dit jaarboek voor 1926 zijn weg zal hebben gevonden, zullen vanzelf de schrijvers van vreemden landaard, voorzoover zij hun werken niet vertegenwoordigd vonden, door het toezenden van aankondigingen of overdrukken het geheel meerdere practische waarde verschaffen. Thans bleek het niet doenlijk alle schrijvers over indische archaeologie in dit deel reeds te vereenigen; in het bijzonder geldt dit van de opstellen, die in de verschillende Voor-Indische talen zijn geschreven. Hetgeen ook vanuit een algemeen wetenschappelijk oogpunt betreurd moet worden, tenzij vertalingen den inhoud dier vaak zeer lezenswaardige opstellen aan anderen dan landgenooten bekend maken.

Een andere moeilijkheid, waarvoor de uitgevers zich geplaatst zagen, was de keuze der werken; welke konden geacht worden tot de indische archaeologie te behooren en welke niet? Een ruime keuze heeft niet altijd de grens daar doen trekken, waar anderen die zouden getrokken hebben. Zoo zou bijvoorbeeld Dr. Goris' Oudjavaansche en Balische Theologie, dat thans niet onder de archaeologische werken is opgenomen, in vele opzichten daaronder gerekend kunnen worden. Immers, archaeologie en literatuur, vooral godsdienstige literatuur, zijn bij den jeugdigen ouderdom der Javaansch-archaeologische wetenschappen niet steeds even streng te scheiden, en zoo bevat Dr. Goris' boek voor meer dan de helft gegevens, die onmiddellijk voor de archaeologie van belang zijn. Toch is de keuze, zooals die nu eenmaal is uitgevallen,

zeer begrijpelijk, aangezien vooral bij de archaeologie in Voor-Indië literatuur en archaeologie streng gescheiden zijn.

Een andere moeilijkheid, die zich nog niet zoo duidelijk heeft gemanifesteerd, zal ongetwijfeld in de volgende jaren gevoeld worden. Zij houdt verband met het feit, dat de studie der Javaansche oudheden tot voor kort voornamelijk uitging van Indië en ten doel had, den invloed der Hindoes in de minder beschaafde landen buiten Indië na te speuren. Thans heeft deze studie echter een eenigszins andere wending genomen en is meer en meer de reconstructie van het oud-inheemsche op den voorgrond komen te staan, wat, indien ik mij niet bedrieg, door allerlei banden, die het met oudere aziatische culturen verbinden, van niet minder algemeen belang belooft te zullen worden. Daarmede zullen echter vele studies van javaansche oudheden niet in de eerste plaats het oude Indië op den voorgrond plaatsen en zouden zij strikt genomen in een bibliografie als deze niet op haar plaats zijn. Niettemin hoop ik dat de uitgevers op den door hen eenmaal ingeslagen weg zullen voortgaan en ook dezen opstellen een plaatsje naast die andere, van meer direct belang voor de indische archaeologie, zullen blijven gunnen. Het kan mijns inziens ook voor de onderzoekers van het oude Indië van groot nut worden, het aldaar te vinden oud-inheemsche in zijn verwerking van perzische en hellenistische invloeden na te gaan en te bestudeeren. Daarmede zal de algemeene cultuurgeschiedenis grootelijks gebaat zijn en de waarde van de indische archaeologie stijgen. Ook bij de studie van het oude Europa heeft de kennis van de Klassieken meer gegeven dan een navolgenswaardig voorbeeld; kennis van het eigene wordt door de verwerking van het vreemde na te gaan vaak in scherper omlijning en duidelijker vormen verkregen dan langs anderen weg.

De korte omschrijvingen der werken zijn uiterst welkom voor hen, die als schrijver dezes, niet steeds de beschikking hebben over een bibliotheek, waar de werken zelf elk oogenblik kunnen worden geraadpleegd. Zij brengen menigmaal op het juiste spoor, terwijl zij in andere gevallen onnoodig zoeken voorkomen.

Een aan de eigenlijke bibliografie voorafgaand overzicht van de archaeologische werkzaamheden van het jaar is al even welkom. Het bevat mededeelingen over opgravingen en vondsten in Sind, de Gangesvlakte (Nalanda!), Ajanta, Delhi, Zuid-Indië, Rajputana, West-Tibet, Cambodia, Iran en Indonesië. Dit laatste kan ons natuurlijk het meeste belang inboezemen; wij vinden er uit de oudheidkundige kwartaalverslagen geputte mededeelingen over tjandi Badoet bij Malang, de oudheden van de grot van den berg Kombeng in Koetai, het bekende proefschrift van R. Ng. Poerbatjaraka over de Agastya-figuur, waarin schrijver wil aantoonen, dat de door archaeologen steeds met Bhatara Guru of Çiwa-Guru aangeduide figuur uit de zuidelijke nissen der tjandis ten rechte den naam van Agastya verdient, welke opvatting inderdaad aannemelijk is, en ten slotte de Epigrafia Balica. Platen van den zeer schoonen Buddha van Koeta Bangoen, Borneo, van Guru-Agastya en van schenkers, afgebeeld in tjandi Plaosan, besluiten de reeks van uitnemende afbeeldingen, die het boek verluchten en waaronder ons bijzonder interesseeren een groot aantal zegelafdrukken, bij Mohenjo-Daro in Sind gevonden. Zij behooren tot die opzienbarende vondst van oudheden uit een tijd omstreeks 3000 v.C., die een nog slechts door weinigen vermoede, oude cultuur hebben doen ontdekken, welke aan de tot nog toe voor Indië algemeen bekende zou zijn voorafgegaan. Zij zou volgens sommigen samenhangen met de sumerische, volgens anderen zelfstandig hebben gestaan. Hier zouden wij dan de bewijzen voor ons hebben van het contact, dat eenmaal tusschen Mesopotamië en de Indus-vlakte blijkens de vele sporen van oud-mesopotamische verhalen in de oude indische literatuur, als het zondvloedverhaal en andere, moet hebben bestaan. Dat deze vondsten een geheel nieuw aspect zouden opleveren, behoeft nog niet te worden aangenomen. Haar grootste waarde zou wel kunnen gelegen zijn in het feit, dat zij het bovenaangeduide contact bevestigen. Zij doen echter zeer zeker voorzichtig zijn inzake het naspeuren van mesopotamische invloeden in de indische literatuur, die thans niet meer uitsluitend aan hellenistische tusschenpersonen of perzische veroveraars behoeven te worden toegeschreven, doch zeer goed kunnen teruggaan tot op den tijd, dat die machtige en uiterst aantrekkelijke cultuur in het Eufraat- en Tigris-dal nog levend was. Voor hen, die huiverig zijn dergelijke invloeden en cultuurstroomen aan te nemen en liever aan parallel-verschijnselen willen denken, zijn deze vondsten buitengewoon leerzaam.

Doch laten wij het hierbij. Het weinig kostbare lidmaatschap van het Instituut Kern (Leiden), dat naar ik meen slechts vijf gulden per jaar bedraagt, kan een ieder in het bezit brengen van deze op zichzelf zeker reeds meer waard zijnde publicatie, die de sleutel bevat tot een ernstige studie der Indische oudheden in den ruimsten zin des woords.

Soerakarta — Dr. W. F. STUTTERHEIM.

VOLLEDIGE WERKEN VAN KANGDJENG GOESTI PANGERAN ADIPATI ARJA MANGKOENAGARA IV, verzameld en uitgegeven bij gelegenheid van de herdenking van zijn 120-jarigen geboortedag, op last van K. G. P. A. A. Mangkoenagara VII. Voor den druk gereedgemaakt door Dr. Th. Pigeaud. Uitgave van het Java Instituut, Soerakarta.
DEEL I, Beschrijvende gedichten, eerste stuk, 1858/1927.
DEEL II, id, tweede stuk, 1858/1927.

Wij brengen in herinnering, dat het den 7den Augustus 1927 naar de Javaansche tijdrekening 120 jaar geleden was, dat P. A. A. Mangkoenagara IV, de bekwame regeerder en veelzijdig begaafde kunstenaar onder de vorsten, het levenslicht zag. Deze vorstelijke dichter is ook voor de lezers van Djawa geen onbekende meer, sedert de herdenking, in den zevenden jaargang van dit tijdschrift hem door den bewerker van de in hoofde dezes vermelde uitgave gewijd.

Die biographische schets, waarin vooral getracht wordt na te gaan welke factoren de innerlijke vorming van deze merkwaardige figuur hebben beheerscht, bevat tevens een uitnemende karakteristiek van de Javaansche dichtkunst in de periode van haren nabloei omstreeks het midden van de vorige eeuw. Zoodoende vormt zij de beste inleiding tot de lectuur van deze niet gemakkelijke poëzie, die door fijne gevoelsnuanceeringen en speelsch vernuft den Westerschen lezer spoedig onbegrijpelijk wordt.

Het eerste deel van deze volledige uitgave, 280 blz. groot, behelst de beschrijvingen van de pasanggrahans Giripoera en Tegalganda, van de oprichting der suikerfabriek Tasikmadoe, van een feestelijke vischvangst te Sérénan, van de symbolen op de ijzeren marquisen in de astana Mangkoenagaran, en een gedicht op het huwelijk van K.P.A. Praboe Prangwadana.

Het tweede deel, groot 262 blz., eveneens in Javaansche karakters gedrukt, bevat een beschrijving van den aanleg van de waterkeeringen te Tambakagoeng en Tirtosworo, van een tochtje naar de pasanggrahan Srikaton, van een hertenjacht en van een jachtpartij naar Wonogiri, alsmede een explicatie van de symbolische beteekenis van het vaandel van het Mangkoenagarasche huis.

Bij het ter perse gaan van deze aflevering bereikt ons het bericht dat ook het derde deel reeds verschenen is, terwijl het vierde deel, dat o.a. de *wangsalans*, *sendon langenswara*, etc. zal bevatten, in den loop van dit jaar verwacht kan worden. De prijs van al deze deelen is *f* 1.35 franco thuis. Bestellingen kunnen worden gericht aan het secretariaat van het Java Instituut, Kadipolo, Solo, zoowel als aan het Kantoor voor de Volkslectuur, Weltevreden.

SALOKA AKALIJAN PARIBASAN, tetedakan saking JAVAANSCHE ZAMENSPRAKEN II anggitanipoen C. F. WINTER SR., djilid I. Weltevreden, Balé Poestaka, 1928.

Bovengenoemd boek is onder de beoefenaren van de Javaansche taal- en letterkunde bekend onder den naam van *Saloka akalijan paribasan*. De eerste uitgave is, voorzoover ik weet, zeer zeldzaam. Slechts weinigen hebben ze in bezit. (In de bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap ontbreekt het boek eveneens.) Zulks is naar mijn meening toe te schrijven aan het feit, dat het na de eerste verschijning in 1858, dus 70 jaar geleden, nooit meer is herdrukt. Heel anders staat het met het boek „Javaansche Zamenspraken I", welbekend onder den naam van *Serat Saridin*. Dit is voor het eerst gedrukt in 1848 en tot 1911 reeds vijf malen herdrukt.

Thans wordt het eerst genoemde boek *Saloka akalijan paribasan* door het Bureau voor de Volkslectuur opnieuw uitgegeven. Verschenen is echter pas de eerste helft. Het verschil tusschen de oude en de nieuwe uitgave ligt om te beginnen hierin, dat de oude gedrukt is in kleine letters, die pijn doen aan de oogen, zooals tegenwoordig nog gebruikt worden voor den druk van den Javaanschen Volksalmanak, eveneens een uitgave van Balé Poestaka. Deze nieuwe uitgave van *Saloka akalijan paribasan* evenwel is gedrukt met groote, staande letters, aangenaam om te lezen. Bovendien is voor woorden en zinsneden, die de aandacht verdienen, een ander cursief-vet lettertype gebezigd, hetgeen de overzichtelijkheid bevordert en het opzoeken van een en ander vergemakkelijkt. Verder zijn de niet zakelijke samenspraken, zooals welkomstgroeten, de samenspraken bij het thee-drinken enz. door invoering van een nieuwe indeeling naar de volgorde van het Holl. alphabet afzonderlijk gehouden van de samenspraken over het wetenschappelijke gedeelte, de *saloka* en *paribasan* zelf, die ingedeeld zijn naar de volgorde van het Javaansche alphabet, overeenkomstig de beginletters van de besproken saloka's en paribasans. Ofschoon door die wijze van uitvoering het boek reeds zeer veel aan duidelijkheid en overzichtelijkheid heeft gewonnen, waardoor de nieuwe uitgave de oude in bruikbaarheid overtreft, heeft Balé Poestaka het daarbij alleen niet gelaten. Om het den gebruikers van het boek nog gemakkelijker te maken vindt men achteraan bovendien nog een index, die vindplaatsen van de belangrijke woorden aangeeft.

Van wege deze uitgave behooren naar mijn meening de beoefenaren van de Javaansche taal- en letterkunde Balé Poestaka dankbaar te zijn, wijl het zich de moeite gegeven heeft een overzichtelijken herdruk van het boek *Saloka akalijan paribasan* te bezorgen. Hierdoor wordt het voor die beoefenaren gemakkelijker om kennis te nemen van hetgeen in het boek juist of foutief staat, want niet alles wat men erin leest is correct, vooral niet wat op het oud-Javaansch betrekking heeft. Hierbij moeten de gebruikers de voorzichtigheid in acht nemen. Het nut van oude geschriften voor het tegenwoordig geslacht ligt hierin, dat men daaruit het goede en het verkeerde van het voorgeslacht kan leeren kennen ten einde het goede te behouden en het verkeerde weg te doen, en zoo mogelijk te verbeteren.

POERBATJARAKA.

Weltevreden, 17 Januari 1929.

LEZERS VAN DJAWA, die geen prijs stellen op het bezit van oude afleveringen, worden verzocht deze aan de administratie terug te zenden. Frankeerkosten worden gaarne vergoed.

Vooral de Nos:

JAARGANG I No. 1 en 2;
„ III No. 1 en 2;
JAARGANG IV No. 1, 2 en 3;
„ VI No. 1

zullen zeer op prijs worden gesteld.

De Administratie.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT
ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Afleveringen 2 en 3 **9e Jaargang**

LEVENDE ANTIQUITEITEN IN WEST-JAVA
door
B. VAN TRICHT, arts.

LIJST DER ILLUSTRATIE'S.

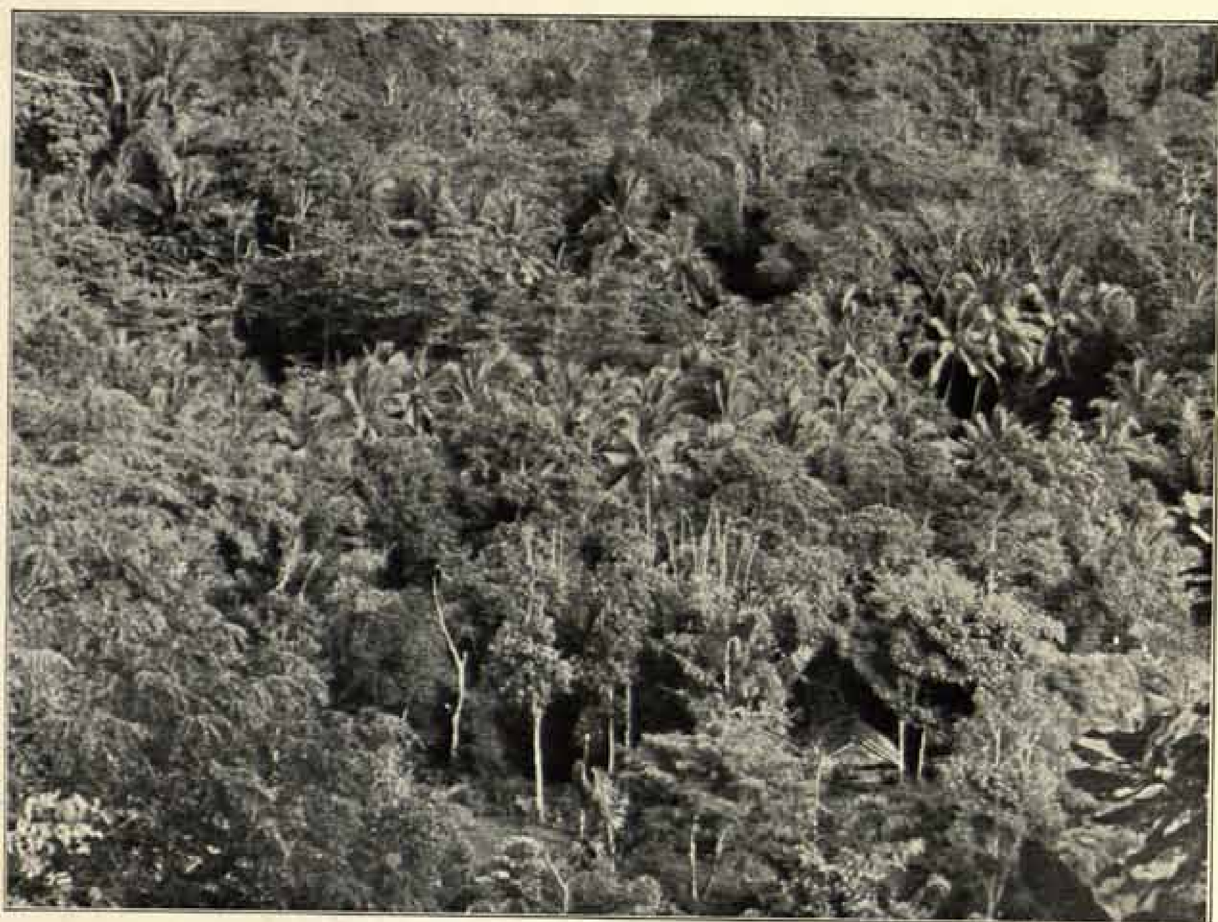


Foto G. J. F. Biry, Buitenzorg

Een typeerende foto voor de verborgen ligging der Badoej-kampongs. Op deze foto ziet men een klein huisje behoorende tot de buiten-kampong Kadoe Katoeg, bij welke wij tijdens ons bezoek in Mei '28 kampeerden. Aan de toppen der klapperboomen ziet men dat er nog meer huizen zijn.

LEVENDE ANTIQUITEITEN IN WEST-JAVA

door

B. VAN TRICHT, arts.

1e GEDEELTE: DE BADOEJS.

Aanleiding tot deze publicatie was een tocht, in Mei van dit jaar (1928) ondernomen door de hoogleeraren Prof. J. Boeke en Prof. C. D. de Langen en schrijver dezes, met het doel het sinds eeuwen geïsoleerde volkje der Badoejs in Zuid-Bantam met geneeskundigen blik te bekijken en te onderzoeken. Wij veronderstelden dat isolement en inteelt belangrijke gevolgen, anthropologisch en physiologisch, konden hebben gehad en verwachtten bijzonderheden te zullen vinden op ziektekundig gebied.

Wij waren toegerust met alles wat voor een veelzijdig onderzoek van dienst zou kunnen zijn, ondervonden bij deze plannen niet genoeg te waardeeren steun van den Gouverneur van West-Java en hadden, last not least, het geluk den heer R. A. A. Achmad Djajadiningrat bereid te vinden ons te vergezellen en het terrein van onderzoek voor ons te effenen. Hij toch is in de oogen der Badoejs door zijn afstamming rechtstreeks verwant aan hun voorouders en is als gevolg van die relatie de eenige raadsman wien zij vertrouwen schenken.

Niettegenstaande deze voorbereiding en niettegenstaande de voortreffelijke hulp die wij verder mochten ondervinden van den kant van den Regent van Lĕbak R. A. Gondosapoetro, den Patih R. Martakoesoema, en den Wedana van Leuwidamar, R. Soemitra, is tegen alle verwachting in ons medisch en anthropologisch onderzoek een mislukking geworden.

De passieve weerstand, waarop wij stuitten, en die voortsproot uit de angst der Badoejs om de beschaving van buiten, in welken vorm ook, toe te laten, ware slechts te overwinnen door een sterke pressie van de zijde der regeering, waartoe deze echter, na van vroeger af de adat der Badoejs en hun zelf gekozen isolement geëerbiedigd te hebben, geen aanleiding kan vinden. Waarschijnlijk zeer terecht.

Intusschen werd onze aanraking met de Badoejs door dit conflict, dat de hardnekkige verdediging van wat heilig is zoo scherp deed uitkomen, uit een volks-psychologisch oogpunt er belangwekkender door, en daar wij velerlei hebben waargenomen en gehoord dat tot op heden òf niet, òf onjuist in de verschillende publicaties is weergegeven, achtte schrijver dezes het niet ondienstig deze waarnemingen vast te leggen in een opstel, dat tegelijk de vraagstukken van hun godsdienst en herkomst nog eens opnieuw in beschouwing neemt.

Daar van werkelijk exact wetenschappelijk onderzoek, waar het de Badoejs betreft, nauwelijks sprake kan zijn, is deze studie zonder eenige pretentie en moet opgevat worden als een poging om de merkwaardigheid van dezen stam nog eens opnieuw in het licht te stellen.

Verschillende feiten zijn ingevlochten die voor den leek — voor het groote publiek — interessant, voor den deskundige van geen waarde zijn. De schrijver meent wat dit aangaat te kunnen volstaan met het oude en rechtvaardige: „Suum cuique".

Hoofdstuk I.
Algemeene kenschetsing.

Door onzen Oudheidkundigen Dienst is Midden- en Oost-Java nog steeds — en steeds meer — een terrein van glorieuzen arbeid. In plaats van „laisser mourir les ruines" doet hij daar uit niets-zeggende steenhoopen monument na monument herrijzen, die tot ons spreken van een voorbijgegane beschaving.

In West-Java niets hiervan. 'n Enkele beschreven steen; 'n paar voetafdrukken in graniet die de eeuwen trotseeren; oude wallen; hier en daar een

z.g. kaboejoetan, een voor den vreemdeling moeilijk toegankelijk gehucht, waar oude poesaka van weinig waarde worden verborgen gehouden, meestal ter eere van een sinds lang overleden ouden kjai; eenige geplaveide terrassen op hooge bergen; een enkele plaats waar nog oude onartistieke beelden staan of gestaan hebben; wat graven van legendarische grootheden — ziedaar alles.

Als vergoeding echter bezit West-Java de levende antiquiteit der Badoejs, die de dessa Kanekes bewonen in het gebergte van Zuid-Bantam.

„Niets meer dan een troepje curieuse boeren" is het verdict van den samensteller van het artikel over de Tenggereezen in de Encyclopaedie van Ned.-Indië, als hij ter vergelijking de Badoejs memoreert. Wij zullen zien dat deze uitspraak fout is.

Dringen wij door diep in het binnenste hunner nederzettingen, tot de drie verboden gehuchten Tjikeusik, Tjikartawana en Tjibeo, dan stuiten wij, verborgen in het oerwoud van het Kĕndĕng-gebergte, op wat armelijke huizen bewoond door schamel gekleede lieden: witte hoofddoek, witte badjoe, grof-geweven blauw-en-witte sarong.

In deze poovere omgeving en kleedij leeft sinds eeuwen de sterke geest der Badoejs, door streng isolement zich handhavend tegen de opdringende beschaving.

Uit het Noorden komt die langzaam maar zeker nader. Uit de vlakte, naar het ongerepte Kĕndĕng-bergland, waar de Badoejs een toevlucht vonden.

Naar het Zuiden, Oosten en Westen zijn zij veilig, omringd door steile bergen en diepe ravijnen.

Hun Zuidgrens wordt gevormd door den 1000 M. hoogen kam van den Kĕndĕng, die zich nog mijlen ver — tot Bantam's Zuiderstrand, als een woest, schaars bewoond bergland uitstrekt.

Maar het Noorden is de kwetsbare zijde. Daar ligt de vruchtbare vlakte van Lĕbak, waar sinds vele honderden jaren de droge rijstcultuur, zooals de Badoejs die nog op hun berghellingen toepassen, heeft plaats gemaakt voor sawah-bouw. En waar de sawah komt, daar komt materieele welvaart, en komen de verlokkingen der beschaving. Hier, in de vruchtbare sawah-vlakten schuilt het gevaar. Daar achter liggen Rangkas, Serang, Batavia — en in zijn laatste bolwerk teruggetrokken, vreest de Badoej de roepstem die kan uitgaan van deze zonnige vlakten, die de jongere generatie dreigt weg te lokken van de oude haardsteden.

Werkelijk gebeurt dit — niet dikwijls nog, maar enkelen, en niet de minst-belovenden, hebben te veel levensvreugde en energie in zich gevoeld om ter wille van verouderde idealen te blijven leven in de afgezonderde valleien, waar de kleine kampongs ompaggerd zijn door handjoewang-struiken, de bekende kerkhof-planten, die hier symbool zijn van het bestaan dezer bewaarders van een gestorven beschaving. En die afvalligen zijn een groot verlies, vooral als zij behooren tot de Binnen Badoejs, de Kadjĕroan, die nog slechts ruim 140 zielen tellen.

Maar hoe meer die gevaren dreigen, hoe vaster en vastberadener wordt de wil der oudere generatie om te volharden, om door hun voorbeeld de jongeren te doordringen van het eenige belangrijke dat het leven biedt: de vereering der goddelijke voorouders, der oude heiligdommen, en der oude staatsinstellingen.

Geholpen door de ontoegankelijkheid hunner woonsteden, kunnen zij nog lang weerstand blijven bieden. Zij zijn nog veilig, mits voortdurend op hun quivive! [1])

Hun moreele kracht putten de Badoejs uit de vereering van de zielen der grooten uit het verleden. Deze maken deel uit van hun Pantheon, hun godenwereld, zooals uit de door Pleyte gepubliceerde stamboomen blijkt [2]). Zoo stamt b.v. de poe'oen (het als heilig vereerde dorpshoofd) van Tjikeusik rechtstreeks af van Daleum Djanggala, die de oudste kleinzoon is van Batara Toenggal, de opperste godheid.

Deze Daleum's zijn historische figuren uit de emotievolle jaren van de islamiseering van West-Java, dus uit de eerste tijden van het isolement der uitgewekenen. De bevolking omhelsde grootendeels goed- of kwaadschiks den Islam, en de Badoejs zijn dus de afstammelingen van de kleine categorie die onwillig bleef, vermoedelijk dus van de vroomsten en edelsten, die door de hardnekkige vervolging nog devoter waren geworden.

Natuurlijk hebben deze tot het niveau van eenvoudige boschmenschen afgedaalde geloovigen nog slechts een vage voorstelling van den inhoud der oude godsdienstige begrippen, maar de machtige invloed der traditie is hun te hulp gekomen in den strijd om het geloof.

Van vader op zoon zijn zij de schatbewaarders van hun godsdienst, van hun heiligdommen, van hun adat, en misschien ook van hun moraal.

1) Dr. E. Ganz (Geoloog) deelde aan schrijver dezes mede dat hij, geheel alleen op een zijner tochten in het Kĕndĕng-gebergte te Tjibeo aankomend en daar foto's makend, door de Badoejs beleefd naar buiten geloodst werd, waarbij zij zich voortdurend in een cirkel al dansend om hem heen bewogen.

2) Artja Domas, het Zielenland der Badoejs. *Tijdschr. Bat. Genootschap* Deel LI 1909.



Foto G. J. F. Bley, te Buitenzorg.

Het Badoej-gebied uit het Noorden betredend, begint men met de beklimming van een steilen berg Van af dezen top, achterom ziend, heeft men een schitterend vergezicht over de vlakte van Lĕbak en verder tot aan de bergen Karang Poelasari toe.

Een der merkwaardigste eigenschappen van dit unieke volkje is de combinatie van kinderlijk animistisch geloof met hooge — bijna zuiver-Christelijke — moraal.

Niet alleen komen misdrijven en grove zonden onder hen niet voor, maar ook wat betreft de kleine zonden uit ons dagelijksch leven staan zij ver boven de groote Westersche en Oostersche maatschappij. Alleen al hun onkreukbare waarheidsliefde is imponeerend, evenals hun geringschatting van wereldsche en stoffelijke voordeelen. En waar op deze wereld, vraag ik U, vindt gij een tweede gemeenschap van z.g. onbeschaafde boschbewoners, waar de intrinsieke geestelijke waarde der levensdingen zoo zuiver wordt geschat tegenover de dubieuse waarde van die der zinnelijk-stoffelijke wereld?

Als wij hooren dat een Badoej na het overlijden zijner levensgezellin bijna nooit hertrouwt, omdat hij daarvoor te veel blijft terugdenken aan de overledene, en dat hij, als het tot een tweede huwelijk komt, een vrouw neemt van zijn eigen leeftijd — en als wij dan — Oosterling of Westerling — de hand in eigen boezem steken — —

Dat hier geen zedelijk peil aanwezig is, waarvan de Badoejs zich als zoodanig bewust zijn, maakt hun moraliteit nog sympathieker, want daardoor missen zij de ellendige ondeugd onzer deugdzamen: de zelfvoldaanheid. Daardoor zijn zij als „de Armen van Geest".

Toch is hun moraal geen automatisch gevolg van de omstandigheden. Men zou zich kunnen afvragen of een dergelijke gemoedsgesteldheid zich niet moet ontwikkelen bij het eeuwenlang geïsoleerd blijven eener kleine gemeenschap, daar zonder haar de ondergang aan eigenbaat en ijverzucht onvermijdelijk zou zijn. Maar de feiten, nl. hun strenge ongeschreven wetten, die zonden straffen en zondaren verbannen, bewijzen het tegendeel, bewijzen hoe machtig van helderziendheid de oude Daleums geweest zijn, die deze wetten gemaakt hebben.

En onwillekeurig dringt zich de gedachte op, dat de kern der Badoejs afkomstig moet zijn van een of andere hoog-moreele, ascetisch levende groep van het oude Rijk.

Hoe dit zij — de nu levende nazaten houden in kinderlijk vertrouwen en met kinderlijke nauwgezetheid vast aan de oude geboden en tradities. Natuurlijk is hun vereering der geërfde poesaka het meest bewust en georganiseerd waar het de tastbare heilige zaken betreft, en zoo concentreert zich de bewuste devotie der Badoejs op de vereering van hun diep in het oerwoud verborgen Artja Domas.

Hoofdstuk II.
Geloof en Godsdienst.

De belangstelling der weinige Europeanen die in den loop der jaren de Badoejs bezocht hebben, gold onwillekeurig in het bijzonder Artja Domas.

Allerlei geruchten omtrent dit heiligdom deden en doen nog de ronde bij de Bantamsche bevolking van Zuid-Lĕbak.

Vandaar dat in 1822 C.L. Blume, de toenmalige directeur van den Buitenzorgschen Plantentuin, bij een bezoek aan deze streek dadelijk het plan opvatte een onderzoek in loco in te stellen, in de hoop op belangrijke archaeologische vondsten, gedenkteekenen of godenbeelden e.d.. Dit plan bracht hij ten uitvoer op Oudejaarsdag 1822, het zware terrein en het seizoen in aanmerking genomen, een niet geringe prestatie. Men moet n.l. een groot gedeelte van den tocht naar Artja Domas stroomopwaarts door de bedding van den Tji-Oedjoeng klauteren. Blume en zijn metgezellen zijn dan ook nauwelijks aan een hevigen bandjir ontsnapt, en dit dank zij de hulp der hen vergezellende Badoejs. Op Nieuwjaarsmorgen bereikten zij het heiligdom, na den nacht doorgebracht te hebben in den z.g. „talahab", een bamboe-loods op den hoogen oever der rivier, waar de Badoejs op hun jaarlijksche bedevaart naar Artja Domas plegen te overnachten en zich voor te bereiden tot het bezoek aan de heilige plek.

Blume's beschrijving van dit oord is zeker imponeerend. De tochtgenooten waren diep onder den indruk van de door enkele zonnestralen spookachtig verlichte terrassen, omringd door eeuwen-oud geboomte, waar de diepste stilte heerschte, en waar zich onwillekeurig iets aan hen mededeelde van den angst en de huiverende devo-

tie waarvan de Badoejs blijkbaar vervuld waren. De gedetailleerde beschrijving die Blume, diep teleurgesteld over het ontbreken van eigenlijke godenbeelden, geeft van de „grafsteden", zooals hij de terrassen noemt, is niet erg duidelijk, en bevat vele onjuistheden, maar interessant is zijn verhaal toch wel [1]), al ware het slechts om de toeschietelijkheid waarmede de Badoejs van 100 jaar geleden er toe overgingen eenige Europeanen naar hun heiligste plaatsen te brengen. Ook Koorders, die Artja Domas in 1864 bezocht, heeft blijkbaar niet de minste moeite gehad om in gezelschap der Badoejs den tocht te volbrengen. Daarna echter schijnt er een reactie te zijn ingetreden, want na Koorders hebben zij het gaan naar Artja Domas hardnekkig elken bezoeker ontzegd en sindsdien heeft dan ook geen Europeesch oog meer op die oude gedenkteekenen gerust. Het is nl. bijna ondenkbaar deze plaats zonder gids te vinden, daar het zoeken naar een kleine plek in het diepst van het maagdelijk woud, waarheen geen enkel pad leidt, onbegonnen werk zou zijn.

Waaraan die verandering in de houding der Badoejs te wijten is? Waarschijnlijk aan hun angst voor de steeds veelvuldiger gevoelde nadering der beschaving die zij ten koste van alles willen tegenhouden. In Blume's en Koorders' tijd was een Europeaan in die streken zoo'n zeldzaamheid dat de poe'oen's hun verzoek gaarne hebben ingewilligd, geneigd als de Badoej is om gewillig en vriendelijk te zijn. Maar toen is de koffie-cultuur in de bergen van Zuid-Bantam begonnen en zijn zij gaan inzien dat strenger handhaving hunner boejoet-(=taboe)voorschriften tegenover de buitenwereld gebiedend noodzakelijk moest blijven.

Intusschen heeft Koorders een korte maar exacte beschrijving gegeven, die na zijn dood (kort daarna) in onuitgewerkte notitie's gevonden is en die hier volgt:

„Een kwartier lang zeker door de bedding van „de Tji Samodor heen. Daarna weer glagah-pad, „maar nu enkel doorkruising van de Tji Samodor.

„We dalen langs een stijl en glibberig pad in de „Tji Sadjera af en moeten die, op een punt waar „ze zeker 100 voet verval heeft, langs glibberige „rotsblokken naar beneden klauteren, om haar over„langs een heel eind te doorwaden. Aan het eind „van dit doorwadingsproces prachtige breede kom.

„Oneindig klimmen door prachtig bosch, diepe „begroeide ravijnen flauw zichtbaar.

„Spookachtig, maar vriendelijk, een zonnestraal „hier en daar.

„Geweldige daling naar de Tji Oedjoeng, de „grens waar de Badoejs aan hunne natuurlijke „behoefte kunnen voldoen. Talahab (een soort „bamboe-loods) aan de overzijde. Kristalhelder „bruist het water over breede rotsblokken.

„Prachtig wild bamboebosch. Groen bemoste „steenen. Lianen, zich van de takken van het hoog „geboomte welvende over het bruisend water.

„Nog een groot kwartier verschrikkelijk moeilijke „tocht door de bedding van de Tji Oedjoeng naar „Artja Domas. Negen mannen eenmaal 's jaars, „boelan kalima, 17e, blijven 2 nachten schoonma„ken (onder den girangpoe'oen, met de handen, „anders mag niet). Maar den tweeden dag blijven „zij in de talahab om te sidekah.

„Pètak's [1]) met door menschenhanden aange„legde steenhoopen, begroeid met loetoek [2]) en „de pètak's beplant met dengkir [3]).

„Pètak no. 1 (van boven): graf.

„Pètak no. 2, smal, niets.

„Pètak no. 3 groot, vijf grafhoopen, vierkant. „Een schuin uitstekende steen, met mos begroeid.

„Pètak no. 4 en 5, smal, niets.

„Pètak no. 6 sasaka pakoembahan sĕ dièkĕn „saät [4]), een rond postjen, djadi koe manèh [5]) met „mos begroeid, 2 graven met opstaande steenen.

„Pètak no. 7, 8 en 9 klein, niets. Evenzoo 10, „11, 12, 13. Prachtig bamboe rondom. Zoomt Tji „Oedjoeng, aan de Zuidgrens diep ravijn en weer „de Tji Oedjoeng.

„De pètak's loopen van Noord naar Zuid op." [6])

In zijn publicatie „Artja Domas" heeft C. M. Pleyte deze gegevens besproken en getoetst aan de gegevens die hij, met behulp van den toenmaligen Regent van Serang (R. A. A. Achmad Djajadiningrat), door ondervraging van de ontwikkeldsten onder de Badoejs heeft weten te verkrijgen. Aan de hand daarvan meent hij over het wezen van Artja Domas wat meer licht te kunnen verspreiden.

1) *Indisch Magazijn*, Tweede Twaalftal No. 3. 1845.

1) Terras, perk.
2) Lees: *loehoet*, mos.
3) ?
4) Heilig geërfd waschvat, dat nimmer droog staat.
5) Van zelf ontstaan.
6) *Bijdr. t/d T.-, L.- en Vk. Kunde v. Ned.-Indië* 1869, blz. 336.

Aan de bespreking daarvan moet hier echter iets over de godsdienstige opvattingen der Badoejs voorafgaan.

Een algemeen denkbeeld van hun geloof geeft de volgende, aan een officiëel rapport [1]) van R. A. A. A. Djajadiningrat ontleende beschrijving:

„De Badoejs vertegenwoordigen naar adat en „geloof een thans achter ons liggende beschavings- „periode der Pasoendan. Hoewel wij er nog ver van „af zijn, hun beschouwingen met betrekking tot een „en ander volledig te kennen, gegeven de strenge „afzondering die zij betrachten, kan toch zooveel „wel geconstateerd worden, dat zij nòch Çiwaïeten, „noch Wisnoeïeten, noch bekenners van eenige „andere Hindoesche secte zijn; evenmin zijn zij „Boeddhisten.

„Volgens de tot dusver verkregen gegevens, „behooren hun godsdienstige begrippen tot een „systeem dat kortheidshalve met den naam „ani- „misme" aangeduid wordt, daar bovenaan bij hen „staan de „lelemboet", de onzichtbare schimmen „der voorouders, als levengevers en bezielers van „al wat is, volmaakt vrij in hun bewegingen. Dit „is dus spiritisme.

„Dat fetichisme hun niet vreemd bleef, blijkt „uit hun vereering der Artja Domas; beide dog- „mata van dezen met den naam animisme bestem- „pelden natuurgodsdienst vindt men er dus ver- „tegenwoordigd.

„Doch gelijk elders (zie Wilken, *Het Animis- „me*) heeft zich ook bij hen een primus inter pares „in die hierarchie der hoogere machten ontwik- „keld: „d.i. Batara Toenggal.

„Met dat al zijn eenige vage sporen van oor- „spronkelijk Hindoesche begrippen aanwezig; zoo „ook Moslimsche; synkretisme tusschen het „oude volksgeloof en nieuwere godsdiensten heeft „dus ook bij hen plaats gevonden."

In de laatste jaren zijn de opvattingen met betrekking tot het z.g. animisme belangrijk gewijzigd. Met name beschouwt men tegenwoordig het animisme meestal als te zijn gegroeid uit het z.g. prae-animisme. Bij de primitief denkende natuurvolken moet men aannemen, dat geen duidelijk onderscheid gemaakt wordt tusschen het stoffelijke, het tast- en zichtbare in de natuur en de onzichtbare natuurkrachten, m.a.w. tusschen stof en geest. In dezen toestand van het denken ontstaan de magische, of z.g. dynamische voorstellingen, ook wel prae-animistische genoemd.

Bij de Badoejs vinden wij hiervan veel resten aanwezig ; fetichisme en totemisme, die bv. bij hun laksafeesten duidelijk op den voorgrond treden, behooren tot deze prae-animistische levensbeschouwing. Echt animisme is eveneens overal aantoonbaar. Het aannemen van een ziel in planten, b.v. in de rijst, en het aannemen van een meervoudige ziel in den mensch, zijn hiervan o.m. het bewijs.

Het lijkt mij dubieus of wij de vereering der zelfstandig maar onzichtbaar voortlevende zielen hunner groote voorouders tegenwoordig nog als animisme moeten betitelen.

Dit spiritisme is een religieus systeem, dat, hoe kinderlijk ook uitgewerkt, toch meer tot het begrip godsdienst nadert.

Over deze „Agama Soenda", den ouden godsdienst van de bewoners van West-Java, die ten tijde van het begin der Islamiseering een oppervlakkige beïnvloeding van het Hindoeïsme had ondergaan, is weinig met nauwkeurigheid bekend. Het animisme der Badoejs geeft er zeker geen zuiver beeld van. Blijkbaar zijn daarin reeds eeuwen geleden opvattingen binnengeslopen, die niet algemeen weerklank vonden bij de rest der aanhangers van den ouden godsdienst. Dit wordt bewezen door een feit dat de zendeling Pennings vermeldt, die ± 1900 de Karang-Badoejs bezocht en in een publicatie besprak [1]). De Karang-Badoejs wonen ten Oosten der Badoejs van Kanekes, aan het oude paardenpad dat van Lĕbak naar de Zuidkust voert. Door dit geringere isolement hebben zij al lang geleden hun afwijzende houding tegenover de buitenwereld moeten opgeven en veel van hun oorspronkelijke zeden en gebruiken laten varen. Zij houden zich echter ook nu nog geheel afzijdig van vermenging met moslims, hebben een eigen heiligdom, maar zijn veel minder ongenaakbaar in elk opzicht.

Deze Karang-Badoejs nu, wier religie op alle voorname punten met die der Badoejs van Kanekes overeenstemt, hielden tegenover Pennnings vol dat zij de Agama Soenda belijden in tegenstelling met

1) Nota omtrent den godsdienst en de bevolkingssterkte der Badoejs naar aanleiding van het schrijven van den Directeur van B. B. dd. 20 Juni 1908 no. 1786.

1) Pennings, De Badoewi's enz. *Tijdschr. Bat. Gen.* Deel XLV, blz. 576 v.v.

de Kanekes die volgens hen aanhangers zijn van de Agama Boeddha.

Het wezen dezer bewering is niet meer na te gaan, maar zij bewijst dat van de Agama Soenda uit het oude West-Javaansche Rijk de godsdienst der Badoejs geen juist beeld geeft.

Zooals gezegd is de opperste godheid der Badoejs Batara Toenggal. Dezen naam ontmoeten wij in alle oud-Soendasche geschriften. Hij wordt ook genoemd Batara Goeroe en in zijn wezen is Hij gelijk aan Çiwa: Hij van wien alles uitgaat en tot wien alles weerkeert.

Toenggal beteekent de Eenige, de Opperste, de Allereerste. Hij wordt ook wel aangeduid met Goeroe jang Toenggal, de opperste leermeester, terwijl de pantoen-zangers, wien het verboden is dezen naam uit te spreken, hem vervangen door Goeriang Toenggal (goeriang=geest). Zie hierover Pleyte: *Tijdschr. Bat. Gen.* dl. 49.

Batara Toenggal nu had volgens de Badoejs zeven zonen, waarvan de oudste, Batara Tjikal, kinderloos stierf en nu naast zijn vader de wereld bestuurt („Tjikal" beteekent eerstgeborene).

Zijn tweede zoon B. Patandjala bestuurt speciaal het volk der Badoejs, terwijl de volgende vijf zonen de bestuurderen zijn der „Salawe nagara" of wel vijf en twintig landen. Hiermee wordt waarschijnlijk aangeduid het oude Oost-Soendasche rijk, als Galoeh bekend in de legendarische historie der Pasoendan. Het heette „Pasir Batang beulah girang" en strekte zich uit tusschen de Tji Haliwoeng (= Tjiliwong) en de Tji Pamali, terwijl zich tusschen de Tji Haliwoeng en Straat Soenda het legendarische vaderland der Badoejs heeft bevonden, dat „Pasir Batang beulah koelon" heette, en dat onder het goddelijk bestuur van B. Patandjala stond.

De naam B. Patandjala wordt in oud-Soendaneesche handschriften gevonden als die van een der vijf koeçika's d.z. kluizenaars of heiligen, of — volgens Prof. Kern [1])—de 5 aartsvaders, de 5 verpersoonlijkte schemertijden, ook de 5 inwijders eener nieuwe era.

Het Pantheon der Badoejs bevat, zooals wij zien zullen, allerlei Hindoesche goden- en heiligennamen die hun oorspronkelijke beteekenis verloren hebben, terwijl aan de goden-figuren tegelijk menschelijke vormen en eigenschappen worden toegekend.

1) Door Pleyte aangehaald in *Tijdschr. Bat. Gen.* Dl. 49 blz 19 v. v.

Van dit laatste is hun voorstelling van Batara Toenggal een aardig voorbeeld. Tegelijk met opperste godheid is hij voor hen een historische menschelijke figuur, die kinderen kreeg en de pokken doormaakte.

Hij verrichtte vele heldendaden en vooral bekend is zijn strijd tegen een wildzwijn-achtig onkwetsbaar monster Iwak Gĕntoer geheeten. Dit werd ten slotte door B. Toenggal verslagen en tot het zuiderstrand vervolgd, waar het zich in zijn doodstrijd rondwentelde.

Uit dit gevecht zijn volgens de Badoej'sche legende de verschillende rijst-ziekten afkomstig: en wel de „hama beureum" ontstond uit het bloed, de „hama bĕrĕng" uit de urine, de „walang koengkang" uit het speeksel van het monster, terwijl de „hama geleng" (een ziekte waarbij de padibladeren zich oprollen) te danken is aan het rondwentelen van den stervenden Iwak Gĕntoer.

Om de walang koengkang te bestrijden spreekt de Badoej dan ook een formulier uit:

Iwak Gĕntoer geus digĕmpoer,
Ditoembak koe tamiang poegoer,
Ditoetoeg koe patjing tawa,
Walang Koengkang djadi boegang,
Tjikiihna djadi hoedjan,
Njawana djadi angin,
Ditawa koe Batara Toenggal,
Tawa tawa wisa Koengkang.

dat in het Hollandsch vertaald luidt:

Iwak Gĕntoer is verdelgd!
Gestoken met een stuk tamiang poegoer,
Geslagen met een patjing tawa.
Walang Koengkang worde lijk.
Zijn urine worde regendruppels.
Zijn ziel worde wind.
Bezworen door Batara Toenggal.
Onschadelijk zij het giftige vocht der Koengkangs!

(Deze legende is ontleend aan boven aangehaald rapport van R. A. A. Achmad Djajadiningrat).

Gegeven de vereering door de Badoejs van de zielen hunner groote voorouders, is het begrijpelijk dat de afstamming van deze voor hen historische figuren een heilig onderwerp is.

De eerbied die de Badoej voor zijn poe'oens koestert houdt hiermee verband en ook het feit

dat het opzeggen van de stamboomen der poe'oens boejoet is en alleen geoorloofd in zeer bepaalde gevallen. Alleen de mannelijke afstammelingen van Batara Toenggal kennen die stamboomen.

Bij het jaarlijksch bezoek der Badoejs aan hun heiligdom is de stamboom van den hoogsten poe'oen, dien van Tjikeusik, het eerste formulier dat (door dezen) wordt uitgesproken. Het begint met een intense bede om vergiffenis aan de zielen der voorouders voor het uitspreken van het zeer verbodene dat zal gaan gescheiden, en dan volgt de heilige stamboom. Deze begint dus bij Batara Toenggal, waarop volgt diens 2e zoon B. Patandjala, daarna diens oudste zoon Daleum Djanggala, waarschijnlijk een hunner grootste leiders uit den Islamiseeringstijd, en daarna gaat het door tot den huidigen poe'oen toe (zie voor sommige dezer namen pag. 66); de stamboom van de poe'oens van Tjibeo wordt door Van Hoëvell meegedeeld (1843)[1]: Angawana, Kipido, Djangka, Alinda, Pengkor, Jawalla, Kaijoen (tijdens Van Hoëvell's bezoek).

Dr. Jacobs, de schrijver van een uitgebreide monographie over de Badoejs [2]), vermeldt dat in '88 de stamboom van den toenmaligen poe'oen van Tjikeusik 13 generaties telde, opwaarts tot en met Daleum Djanggala. (Dit wordt dus met de 2 aan dezen voorafgaande godenfiguren — B. Patandjala en B. Toenggal — 15 generaties.)

Volgens een ruwe berekening komen wij met deze 13 historische generaties terecht in het begin der 16e eeuw, dus in den tijd dat de Islam op West-Java zijn intrede deed (Noord-Bantam werd ± 1522—'26 veroverd).

Voor de Badoejs, die geen kronieken bezitten, en al die eeuwen slechts het eentonig isolement in het oerwoud hebben beleefd, is dit tijdstip het begin der wereldgeschiedenis en niet ver van de schepping van het heelal verwijderd.

Het stamboom-formulier is dus eigenlijk de α en ω hunner existentie.

Zooals gezegd is de kennis ervan alleen geoorloofd aan mannelijke afstammelingen van B. Toenggal en de Badoejs hebben dan ook geen bezwaar gemaakt R. A. A. Achmad Djajadiningrat, als hoofd van zijn geslacht, zijn stamboom mee te deelen. Deze loopt op tot Batara Boengsoe, een jongeren zoon van B. Patandjala.

Merkwaardigerwijze was deze afstamming den Djajadiningrats niet precies bekend, tot zij door de Badoejs aan een oudoom van den heer Djajadiningrat werd uiteengezet.

De stamboom van het geslacht begon nl. bij den achterbetovergrootvader van de huidige generatie. Deze was een grootwaardigheidsbekleeder en generaal aan het hof van den Sultan van Bantam, en heette Pangeran Wirasoeta (na zijn dood bekend als Pangeran Astapati). Hij was tot deze positie opgeklommen na als jonge man van onzekere origine aan het hof te zijn gekomen.

Hij was met een dochter van den Sultan getrouwd en sneuvelde in 1663 bij de demping van een opstand in de Lampongs (Deze gegevens zijn ontleend aan privé-mededeelingen van de heeren Achmad en Hoesein Djajadiningrat. Zij berusten op oude traditie's, op een nog bestaanden grafsteen en op de *Sadjarah Bantĕn*, die door Prof. H. Djajadiningrat in zijn dissertatie van dien naam werd geanalyseerd). Volgens de Badoejs nu is deze P. Wirasoeta de weggeloopen zoon van een hunner edele voorvaders wiens stamboom opklimt tot Batara Boengsoe.

Men kan — gegeven de buitengewone waarde die de Badoejs hechten aan de afstammingskwesties — een dergelijke bewering als volkomen betrouwbaar beschouwen.

Als gevolg dezer relatie hebben de Badoejs tot voor korten tijd een jaarlijksch gezantschap naar Serang gezonden om het hoofd der familie Djajadiningrat geschenken aan te bieden. Hierbij hoort steeds o.a. een stuk wit goed om de beroemde kris genaamd Kĕbo Gandar, een familiestuk afkomstig uit het oude Padjadjaran, in te wikkelen, die tot de poesaka der familie Djajadiningrat behoort.

Sinds R.A.A.A. Djajadiningrat geen regent van Serang meer is, maar te Batavia woont, hebben de Badoejs de geschenken naar Rangkas Bitoeng, naar hun hiërarchieken superieur, den Regent van Lĕbak gebracht.

Tijdens onze onderhandelingen over anthropologisch onderzoek verklaarden zij overtuigd te zijn, dat genoemde tekortkoming de oorzaak was van al de soesah die nu hun deel werd in den vorm dezer wetenschappelijke invasie, die door R. A. A. A. Djajadiningrat in persoon gesteund werd. Terecht

1) *Tijdschr. v. Ned.-Indië* 7e jaarg. 4e deel. p. 360.
2) *De Badoejs* door Dr. Jul. Jacobs en J. J. Meijer. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1891.

voelden zij blijkbaar knagingen des gewetens, zich schuldig aan gebrek aan hormat, want dat er gemakzucht in het spel was geweest bleek uit het antwoord dat zij gaven, toen eenige dagen te voren de Regent van Lĕbak hun vroeg waarom zij de jaarlijksche geschenken niet evenals vroeger naar den heer Djajadiningrat, dus naar Batavia, brachten.

„Teu djaoeh salah djoegdjoegan?" Waarom zoo ver gaan ?

„Teu belot djalan oeni ?" Waarom zoo'n kronkelweg ?

„Pandjang soehoed ka noe agoeng." Voortaan gaan wij steeds naar U.

Op den dag dat de heer Djajadiningrat Lĕbak verliet om naar Batavia terug te gaan, kwamen eenige ijlboden hem achterop, om hem de z.g. *komara* te brengen, en zoodoende te trachten hun „fout" ten deele te herstellen. De komara maakt een onderdeel uit van de jaarlijksche geschenken en bestaat uit wat wit zand van *lĕmah bodas* (het 2e terras v. Artja Domas) en een plukje mos, afkomstig van een bepaalden steen op het 3e terras.

De steenhoopen op dit terras heeten Sasaka kadoekoedjang, Sasaka parahiang, Sasaka Batara Boengsoe etc. etc. en zijn de verblijfplaats, volgens het geloof der Badoejs, van zes der zeven kinderen van B. Patandjala, (een Sasaka voor den oudsten zoon, Daleum Djanggala, ontbreekt om onbekende reden). Is bij het jaarlijksch bezoek aan Artja Domas — dat de Badoejs juist gingen brengen tijdens ons verblijf in hun dessa — het mos op zulk een steen mooi intact, dan voorspelt dit voor de afstammelingen een gelukkig jaar. Waar dit het geval bleek bij de Sasaka B. Boengsoe, haastten de Badoejs zich den heer Djajadiningrat daarover bericht te zenden en hem tegelijk de komara te overhandigen.

Om tot onze beschouwingen over het geloof der Badoejs terug te keeren, volgen hier nog eenige bijzonderheden, die betrekking hebben op hun levensbeschouwing.

Zij gelooven niet aan een persoonlijk leven hiernamaals. Op dit punt zijn zij dus geen animisten, Dood is dood, is hun vaste overtuiging. De ziel verlaat het lichaam en gaat — wat de Binnen-Badoejs of Kadjĕroan betreft — regelrecht naar Lĕmah Bodas, het 2e terras op Artja Domas, om zich daarna met Batara Toenggal te hereenigen. De zielen van andere menschen — ook de Buiten-Badoejs — hebben eerst een loutering te ondergaan in de *latak balagadama*, een soort vagevuur, waarvan de Badoejs slechts een zeer vage voorstelling hebben, die met vuur en lava te maken heeft, en wel afkomstig zal zijn van oud-Hindoesche opvattingen. Hierna hereenigen ook deze zielen zich met Batara Toenggal, die steeds weer nieuwe zielen afgeeft om de wereld te bevolken.

Alleen heeft de opperste Godheid in zijn groote wijsheid de zielen van enkele uitgelezenen aangewezen tot een wel onzichtbare, maar toch persoonlijke onstoffelijke existentie ; dit zijn die der groote voorouders, die Artja Domas tot woning hebben en in wier handen het lot der menschen ligt.

Met dit alles is het in overeenstemming dat de Badoejs weinig werk maken van hun dooden. Na 40 dagen houden zij op offerspijzen te brengen naar het graf en naar de plaats in het bosch waar het lijk gewasschen is. Op het graf plaatsen zij een handjoewang-struik en het geheel wordt spoedig vergeten.

Zooals vroeger werd aangestipt, heeft de Islam niet nagelaten hier en daar de godsdienstige begrippen der Badoejs te beïnvoeden. Een voorbeeld hiervan is het feit dat Lĕbakkers, Kanekes, en Karangers zonder onderscheid kennen de Sadat boemi of Oedjar gĕde [1]). Deze is zeer oud en wordt eigenlijk door geen der huidige Bantammers of Badoejs letterlijk begrepen, hoewel steeds uitgesproken.

Pleyte vertaalt de spreuk bij benadering als volgt [1])

„Ik betuig dat er is geen godheid dan Allah.
„Ik betuig dat zijn : Allah en Moehammad.
„Gij, Batara Toenggal, waarachtigheid is aan Allah's wil,
„En aan de Engelen
„De waarachtige eerwaarde voorvader is Moehammad, zijnde hij de gezant Allah's."

Daarentegen bezitten de Badoejs ook een ander formulier, dat den Islam bewust uitsluit, en a.h.w. de geloofsbelijdenis der orang Kanekes kan worden genoemd. Dit wordt opgezegd bij het betreden van op een na het hoogste terras van Artja Domas, de reeds genoemde Lĕmah bodas en heet „Sadat Soenda".

1) *Artja Domas pag. 525.*

„Poen !"
„Sadoe !"
„Sadat Soenda !"
„Toean katata, toean katĕpi !"
„Sĕlam larang, teu kasarang."
„Tan oerang hadji Pakoean !"

Pleyte vertaalt dit :

„Oorlof !"
„Vergiffenis !"
„De Soenda'sche geloofsbelijdenis is:
„Heer het werd adat, Heer het werd ingezet,
„dat de Islam verboden is en niet toegankelijk,
„ganschelijk niet, den lieden van den vorst van Pakoean !"

Het voornaamste geformuleerde zedelijk gebod der Badoejs, een gebod dat blijkbaar ook afkomstig is uit den vóór-Islamschen tijd, en waaruit blijkt hoe zeer de adel steeds in aanzien is geweest (waarvan nu nog de afzonderlijke positie der Kadjĕroan vermoedelijk een uitvloeisel is), is het volgende :

„Oelah ngamoesoeh ka ratoe, oelah baha ka „menak, ratoe mah tara moegoeran, menak mah „tara miranan",

„Vertaald (Pleyte) :

„Strijdt niet tegen de Koningen, pleegt geen „verzet tegen de edelen, de vorsten sterven nimmer „uit, de ridderschap houdt nimmer op te bestaan."

Een ander woord, dat het wezen van de existentie der Badoejs belicht, is de slot-alinea van een later te bespreken legende over hun origine [1]), zooals zij zich die volgens overlevering voorstellen. Deze alinea luidt :

„En hetgeen waarvoor door gindsche lieden „gewaakt wordt, is niet anders dan de naleving der „heilige inzettingen en der geërfde verbodsbepa- „lingen."

Hoofdstuk III.
Artja Domas.

Het heiligdom der Kanekes, dat bedoeld wordt wanneer zonder meer van Artja Domas gesproken wordt, is niet het eenige in Zuid-Bantam, dat getypeerd is door terras-aanleg.

Wij kennen een eveneens nog heden vereerd heiligdom der Karang-Badoejs, dat *Kosala* heet, en buitendien nog twee, niet meer vereerde, analoge oorden, nl. den *Goenoeng Dangka*, eenmaal het sanctuarium der Badoejs van Sadjera (ten Z. O. van Rangkas Bitoeng), die al lang geleden in de omringende bevolking zijn opgegaan, en den *Lĕbak Sibĕdoeg*, een verlaten heiligdom ten N. W. van de dessa Tjitorek, dicht bij den kam op de Zuid-helling van het Kĕndĕng-gebergte gelegen, en waarvan de vroegere oprichters ons onbekend zijn.

Dit zijn open bidplaatsen, z.g. *pamoedjaän*.

Behalve deze zijn er in Bantam nog andere, steenen restanten uit den heidenschen tijd gevonden, die ten deele het Padjadjaran-type vertoonen, (waarmee de ruw uitgehouwen, menschelijke figuren voorstellende, steenen aangeduid worden, die geen Hindoeïstischen of Boeddhistischen invloed vertoonen), ten deele duidelijk door deze godsdiensten zijn geïnspireerd.

Eerstgenoemden zijn bedoeld als afbeeldingen van voorouders, terwijl het Hindoeïsme aanzijn gaf aan godenfiguren.

Wat de uit terrassen en steenbeleggingen bestaande *pamoedjaän* betreft, dringt zich steeds weer de vraag op of deze heiligdommen in het Zuidergebergte al bestonden voor de Badoejgroepen van uit het Noorden op de ontoegankelijke bergen terugtrokken, dan wel door deze in de nabijheid hunner nieuwe nederzettingen zijn opgericht.

Het valt te betwijfelen of deze vraag ooit zal kunnen worden beantwoord.

Volgens oude schrijvers was de vooroudergeestenvereering in het rijk Soenda door het Hindoeïsme ongemoeid gelaten, en waren plaatsen waar deze vereering werd beoefend zeer talrijk. Die in de lagere streken zullen wel door de verbreiders van den Islam grondig zijn verwoest, maar de in de bergen verborgen heiligdommen hadden kans intact te blijven.

Het is dus niet onmogelijk dat de Badoejs inderdaad hun toevlucht gezocht hebben op

1) *Badoej'sche Geesteskinderen* Door C. M. Pleyte. Tijdschr. Bat. Gen. Deel LIV.

plaatsen waar reeds sinds onheugelijke tijden een *pamoedjaän* bestond.

Toch houden wij deze veronderstelling voor onwaarschijnlijk en wel op grond van het geleidelijk terugtrekken der Badoejs, die volgens hun eigen mededeelingen een reeks van nederzettingen achter den rug hadden voor zij in Kanekes tot rust kwamen. Het is aannemelijker dat zij toen eerst er aan konden denken een bidplaats op te richten.

De primitieve condities, waarin zij als steeds weer opgejaagden gaandeweg verkeerden, kunnen een verklaring zijn voor het feit dat op deze heiligdommen geen beelden worden aangetroffen, wat elders, bv. op het bekende Artja Domas op de helling van den Pangrango, dicht bij het landhuis Tjikopo, wel het geval is, en in het Soendaneesche rijk regel was. De naam Artja Domas beteekent nl. 800 beelden, en dit feit gaf Pleyte juist aanleiding tot de conclusie dat het Artja Domas der O. Kanekes een in ongunstige omstandigheden gemaakte imitatie van oudere analoge plaatsen zou zijn.

Een tweede vraag, die nog steeds onbeantwoord bleef, geldt het eigenlijke wezen, de beteekenis, van deze bidplaatsen. Pleyte betoogt uitvoerig dat het begraafplaatsen moeten zijn, waarschijnlijk van de leiders der uitgewekenen, dus van hun als goden vereerde voorouders. Hiertegen pleit alleen dat de Badoejs, zoowel die van Kanekes als die van Karang, het hardnekkig ontkennen.

Alle schrijvers over de Badoejs spreken van „graven", „grafsteden" en „grafsteenen". De oudsten — Resident Tobias (1820), Blume (1822) en later Koorders (1864) — doen dit zonder eenige weifeling. Dit wordt verklaard door het feit dat de gedenkteekenen, zoowel voor het Westersch oog, als voor hen die vertrouwd zijn met Mohammedaansche kerkhoven, hier en daar in elk opzicht op graven gelijken.

In zijn brochure „Artja Domas" motiveert Pleyte zijn meening in de eerste plaats door er op te wijzen, dat het bovengenoemde Artja Domas op den Pangrango beslist een begraafplaats was.

Deze graven worden echter gekenmerkt door twee kleine rechtopstaande steenen, die respect. de plaats van het hoofd en van de knieën aangeven, terwijl de meeste grafsteenen op Kosala bv. geheel anders zijn (groote rechtopstaande vijfhoekige platte steenen).

Hoewel Pleyte waarschijnlijk gelijk heeft, maakt zijn argumentatie in bovengenoemde brochure geen sterken indruk tegenover de pertinente ontkenning der Badoejs. Misschien verliest deze echter aan waarde als wij bedenken dat het hier gaat om graven van heilige voorouders, die volgens hun overtuiging niet gestorven zijn, maar „ngahiang" wat letterlijk „god-worden" beteekent, en welke voorstelling niet gepaard gaat met achterlating van een stoffelijk hulsel. Hadden wij er zekerheid over dat de bewoners van het oude Soenda hun dooden inderdaad begroeven, dan zou Pleyte's stelling in waarschijnlijkheid winnen.

In de literatuur is hierover weinig of niets te vinden. Wij weten dat bij de hooge kasten der Hindoe's lijkverbranding bestond, dat de oude bewoners van Java echter hun dooden eenvoudig in het bosch neerlegden, of de rivieren lieten afdrijven naar zee, en dat dit laatste geleidelijk, misschien voor een deel onder invloed van den Islam, voor begraven heeft plaats gemaakt.

Tegenwoordig begraven de Badoejs hun dooden, maar zij plaatsen geen steenen op de graven. Wij meenen echter met waarschijnlijkheid te kunnen aantoonen, dat zij dit vroeger, Noordelijker wonende, wel gedaan hebben, en dat de gebruikte steenen gelijken op die welke wij te Kosala aantroffen. De kans dat deze laatste dus grafsteenen zijn wordt daardoor grooter. Hierover straks nader.

Misschien dat opgravingen op de *pamoedjaän* verdere bewijzen zouden kunnen leveren, waarvoor dan alleen de niet meer vereerde bidplaatsen (Goenoeng Dangka en Lĕbak Sibĕdoeg in aanmerking zouden mogen komen.

Vermelding verdient dat door Vorderman volgens De Haan (Priangan III § 93) dergelijke opgravingen met negatief resultaat zijn verricht bij een plaats ten Noorden van de Wijnkoopsbaai, Salak Datar geheeten, waar volgens De Haan zich in het begin der 17e eeuw een tegen den vorst van Mataram opstandig Soendaneesch hoofd, Dipati Oekoer, zou hebben schuil gehouden met zijn volgelingen.

Echter geeft Hasskarl in 1842 [1]) een beschrijving van deze plaats en vertelt daarbij dat, volgens de bevolking in de buurt, hier ten tijde van het opdringen van den Islam een zekere Radja Mendala, later Lindoe Djaja geheeten zich met zijn volgelingen en gezin had trachten staande te houden, maar ten slotte het onderspit had moeten delven.

1) T. v. N. I. 1842 II pag. 128.

Hasskarl zag hier:

. . . . „een 40-tal oude graven (kramat) „verstrooid in 't ronde. Het bestaat uit regt opstaande, „tafelvormige en kolomachtige steenen van dezelfde soort. „Voor de oudheid derselve pleiten het mos en de andere „gewassen, waarmede ze overal zijn bedekt. Men ziet „nog de passeban, en, op de plaats waar een groot huis „moet gestaan hebben, een groote tafelvormige vier- „kante steen (batoe toemboen boemboeng) met zeven, „zeer regelmatig uitgehouwen, ronde gaten; voorts zijn „er nog overblijfselen van waringieboomen die eens op „de allong allong stonden en, onder anderen, ook een oude „stam van pakoe haadjie van omtrent 25 voet hoogte, „wiens basis een omtrek beslaat van 8½ Engelsche „voet. . . . . . Niet ver vandaar bevindt zich, op den „goenoeng Soekarameh, nog een steenen beeld (artja) in „zittende houding, en zes voet hoog, met een priester- „kleeding, tulband, halsketen (bangot) en taspek ver- „sierd: het heeft de oogen naar het Westen gekeerd, en „wordt voor het overblijfsel van een heilige gehouden, „die hier is komen vasten en bidden en toen in een „steenen beeld veranderd is."

Dit relaas vertoont wel heel veel analogieën met de Bantamsche pamoedjaän, zoowel wat de steenen overblijfselen betreft als de door de bevolking gegeven verklaring van hun origine. Het verhaal dat Dipati Oekoer hier zou hebben gehuisd wordt trouwens minder waarschijnlijk doordat De Haan eveneens vermeldt dat dit opstandig hoofd naar Bombang vluchtte in het Bantamsche. De Haan kende dezen naam niet; zooals wij zien zullen is dit het district ten Westen van de Tji Berang, waar Kosala gelegen is, het heiligdom der Karang Badoejs. Waarschijnlijk heeft dus Dipati Oekoer met het oord ten Noorden van de Wijnkoopsbaai niets te maken gehad. Dat De Haan hem hierheen laat vluchten komt doordat volgens Hasskarl hier een riviertje loopt, dat *Soemĕdang larang* heet; Oekoer en Soemedang vormden nl. een rijkje in het Noord-Oosten van den Preanger, en het zou dus denkbaar zijn geweest dat een gevlucht hoofd, uit die streek afkomstig, den naam Soemĕdang had overgeplant met het achtervoegsel *larang* erbij.

Houden wij ons dus aan het verhaal over den tegen den Islam zich verdedigenden Radja Mandala, dan is de analogie met Kosala en Artja Domas waarschijnlijk, maar blijft de vraag of het negatieve resultaat van Vorderman's opgravingen als ernstig argument kan dienen tegen de opvatting van Pleyte. Op de stafkaart zijn de in 1842 door Hasskarl beschreven oudheden topografisch nog te vinden nl. Salak Datar en even noordelijker den naam Tji Artja op den Goenoeng Loeloempang. Vorderman (*Natuurk Tijdschr. van Ned. Indië*, Deel 49, pag. 260) vond daar in 1885 twee beschadigde zittende beelden, die hij Polynesisch noemt, omringd door „platte, tafelvormige" steenen, loodrecht in den grond geplaatst. Hier is de analogie met Kosala, zooals wij zien zullen, opvallend.

Vraagt men nu aan de Badoejs van Kanekes wat hun Artja Domas precies is, dan verklaren zij dat daar wonen:

de 33 sasaka, de 65 bagawan en de Pantja der 25 landen.

Volgens Pleyte zijn dit oud-Indische begrippen en zijn de 33 sasaka = de 33 wedische goden, de 65 bagawan waarschijnlijk = de 63 çiwa-heiligen die zieken konden genezen, en de Pantja der 25 landen de laatste 5 zonen van B. Toenggal, die de „salawe nagara" besturen.

Dank zij de inlichtingen die de Badoejs geleidelijk verstrekt hebben, kan men zich een vrij nauwkeurige voorstelling van Artja Domas maken, die bijna geheel overeenstemt met de beschrijving van Koorders.

Artja Domas ligt aan de bronnen van den Tji Oedjoeng, „daar waar deze een scherpen hoek maakt van Z. O. naar Oost" (rapport Djajadiningrat); dit zal wel beteekenen: waar de uit het Z. O. komende rivier naar het Oosten ombuigt.

Het bestaat uit 13 terrassen; zooals ons te Kosala bleek, moet men hier niet denken aan een smalle trapvormige bouw, maar hebben wij te maken met „perken" die naast en achter elkaar gelegen zijn, met een duidelijk van Noord naar Zuid toenemend hoogteverschil. Deze perken zijn ruw geplaveid, voor een groot deel met z.g. *batoe pelor*, kogelronde kalisteenen, en vertoonen de volgende bijzonderheden:

Petak no. 1 (van boven af): ziet er uit als een graf. Hier huist Batara Toenggal. Enorme zuilvormige steen. (hoogte 2½ M., grondvlak $^3/_4$ M^2)

Petak no. 2: lĕmah bodas, zoo genoemd naar het witte zand, waaruit dit perk bestaat. Hierheen gaan de zielen der Kadjĕroan rechtstreeks, die der kaloearan en der zondaars eveneens, maar na loutering in de *latak balagadama*.

De poe'oen spreekt hier de „Sadat Soenda" uit. In de zuidelijke omwalling is een gat, de Sanghiang gĕrit (knersende deur) genaamd, waardoor de zielen zich heenwerken.

Petak no. 3: 5 „grafhoopen", een scheeve steen.

Namen dezer gedenkteekenen:	Hier huizen de zielen van:
1. Sasaka Kadoekoejang.	Daleum Lagondi
2. Sasaka Parahiang.	Daleum Poetih Sidahoerip. (vrouw).
3. Sasaka Batara Boengsoe.	Daleum Batara Boengsoe.
4. Sasaka Tji Mĕrak.	Daleum Tjinangka.
5. Sasaka Dangka.	Daleum Sarana.
6. Sasaka Bongbang.	Daleum Nini hoedjang Galoeh (vrouw).

d. Lagondi is de stamvader v/d poe'oen v. Tjikartawana.

d. Poetih Sidahoerip stammoeder v/d poe'oen v. Tjibeo.

d. B. Boengsoe stamvader v/d Menak Parahiang (Badoejsche edelen).

d. Tjinangka en Sarana stamvaders v/d seurat's kokolot's en djaro-dangka's.

d. Nini H. Galoeh stammoeder v/d Menak Bongbang.

Allen zijn kinderen van B. Patandjala en kleinkinderen van B. Toenggal.

Zooals gezegd ontbreekt een Sasaka voor Daleum Djanggala, den stamvader v/d Poe'oen van Tjikeusik.

Petaks no. 4 en no. 5: bidplaatsen voor de bedevaartgangers. Deze zijn leeg.

Petak no. 6. Hier bevindt zich een hardsteenen waschvat, ruw bewerkt, waarin altijd water staat.

Er naast staat een steenen paaltje dat z.g. van zelf ontstaan zou zijn. Het waschvat heet *sanghiang pakoembahan.*

Het is niet onmogelijk dat een onderzoek ter plaatse zou uitwijzen dat wij hier met een lingga en een yoni te maken hebben. Op het oudere Artja Domas op de helling van den Pangrango bevonden zich vroeger nl. dergelijke steenen, zooals op de hiernevens gereproduceerde foto, die 15 jaar geleden door den toenmaligen administrateur van Tjikopo, den heer Von Egloffstein, gemaakt werd, duidelijk te zien is.

Petak's no. 6, 7, 8, 9, 10, 11, en 12 zijn logeerplaatsen voor de beheerschers der *salawe nagara*, de 5 jongere zonen van B. Toeng gal.

Petak no. 13, het laagste terras, is de verzamelplaats der zielen die op weg zijn naar *lĕmah bodas.*

Volgens Pleyte zijn deze 13 terrassen = de 13 tempo's van de Indiërs, waarin de ziel geschikt gemaakt wordt voor hemel of hel. Hoe deze verklaring te vereenigen is met het feit dat op Kosala slechts 5 terrassen zijn, is niet recht duidelijk.

Deze 5 terrassen van Kosala zijn volgens Pleyte een voorportaal voor *lĕmah bodas,* wat wel het beste bewijs is voor de nu ontkende, maar oorspronkelijk zeker bestaan hebbende verwantschap tusschen Karangers en Kanekes. (Pleyte beschouwt ook den G. Dangka en den Lĕbak Sibĕdoeg als zulke voorportalen. Het woord *dangka* beteekent „voorbereiden", wat deze opvatting nog plausibeler maakt.)

De kleedij waarin de Karangers naar Kosala en de Kadjĕroan naar Artja Domas gaan is ook dezelfde. Alleen kleeden zich de Karangers speciaal voor die gelegenheid in de traditioneele blauw en witte dracht, terwijl de Kadjĕroan die altijd dragen.

Nog een bewijs voor het vroeger bewoond geweest zijn van deze heele streek door verwante volksgroepen is de gelijkenis tusschen het formulier dat den stervenden Badoej in het oor gefluisterd wordt om zijn ziel op den goeden weg naar Artja Domas te helpen, en de spreuk die — volgens Jonathan Rigg (den administrateur van Djasinga die in 1839 den Goenoeng Dangka bezocht en dien tocht beschreven heeft [1]) — den vroegeren bewoners van de streek ten Z. van Sadjera bij hun dood werd meegegeven.

Het bedoelde formulier der Kanekes luidt:

Ong!
Ilaing ka ditoe,
„Oelah teu poegoeh ngadjoegdjoegan:
„Ka ditoe, ka kaoeng ngloeöek.
„Ka kalapa anoe ngabadjar,
„Ka djambe anoe ngaberes,
„Ka si-gĕlĕmĕng hideung."

Vertaald (Pleyte):

„Heil!
„Vriend naar ginds gaande!
„Dat het volstrekt tot richtpunt genomen worde!
„Naar ginder gaande, te gaan naar den alleenstaanden „suikerpalm.
„Naar de kokospalmen die op een rij staan,
„Naar de pinangpalmen, die geordend staan,
„Naar de zwarte wazigheden.

(met dit laatste zijn de nog ongelouterde zielen der afgestorvenen bedoeld).

1) *Journal of the Indian Archipelago* Vol IV pag. 119, Singapore 1850.



Foto Von Egloffstein, Buitenzorg

De steenen beelden etc. te Tjikopo op de helling van den Pangrango, zooals een gedeelte der verzameling er 16 jaar geleden uitzag.



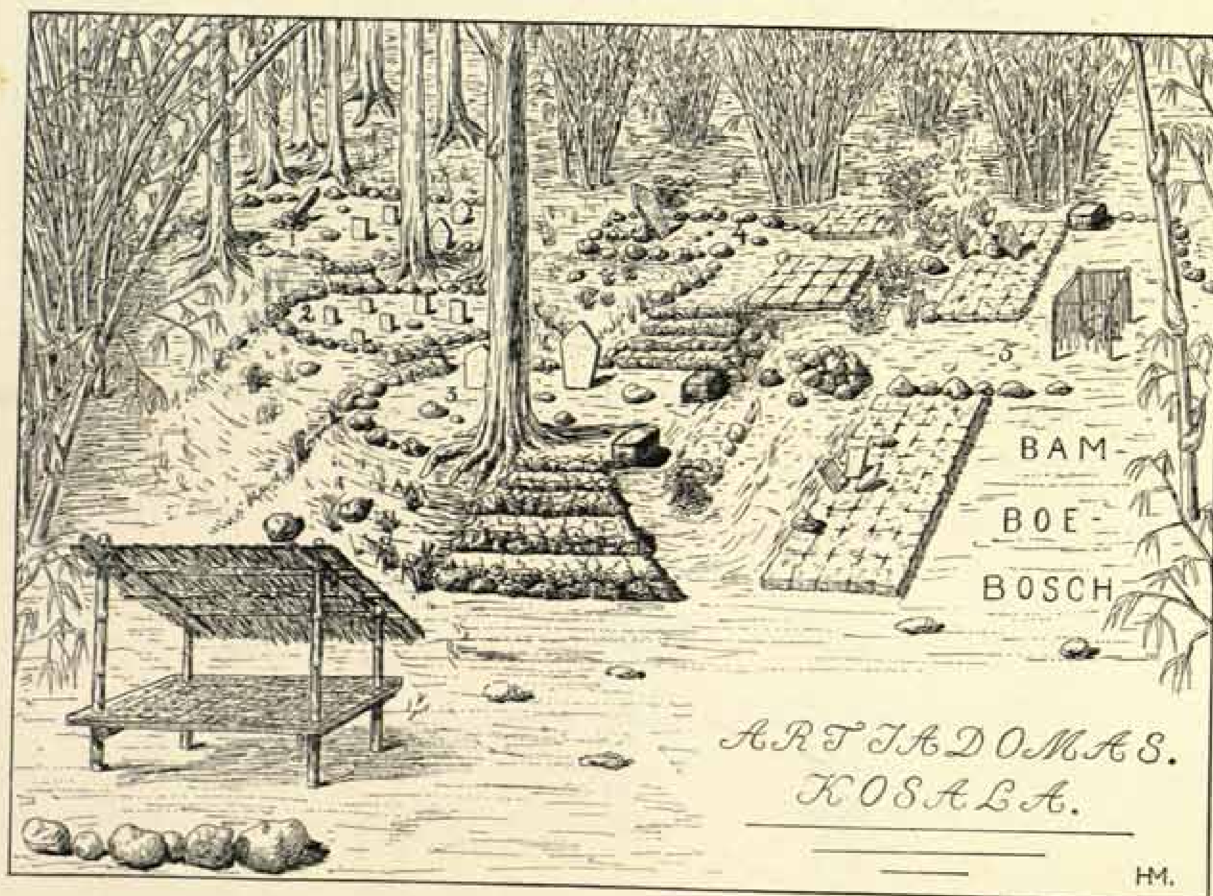
Ter verduidelijking van de betreffende foto, geeft deze teekening de houding weer van het Boeddhabeeldje op Kosala



Het eenige beeldje te Kosala, het Artja Domas der Karang-Badoejs.



Dit beeld stelt volgens de O. Karang hun aartsvader Goeroe Rĕsi voor.



Het formulier dat J. Rigg publiceerde, luidt:
„Njoektjeroek tjai, mĕgat bodjong.
„Kana kaoeng noe ngaloempoek,
„Kana pinang noe ngadjadjar,
„Ka dinja ngadjoegdjoeg."
„La illah palendeng.
Vertaald (Pleyte):
„Ga door het rivierbed, overschrijd den landtong.
„Naar de kokospalmen die op een klomp staan,
„Naar de pinangpalmen die op een rij staan,
„Derwaarts ga gij,
„Met terzijde-stelling van La-Illah!"

Bleef Artja Domas voor ons terra incognita, wel is het ons gelukt een bezoek te brengen aan Kosala, waardoor het mogelijk is van dit, in elk geval gelijksoortige, heiligdom een nauwkeurige beschrijving te geven.

Geografisch ligt Kosala op een hoogen heuvel ten Noorden van het gelijknamige gehucht dat aan het oude paardenpad gelegen is dat van Tjitoedjah (aan den bovenloop van den Tjisimeut) naar het Buitenzorgsche leidt. Langs dit pad lagen 50 jaar geleden diverse koffie-ondernemingen, waarvan nog fundamenten van landhuizen en enkele grafsteenen getuigen. Kosala ligt te midden van verlaten ondernemingsgrond, die weer tot volkomen oerwoud geworden is. Alleen is het hooge geboomte er dunner dan in vroeger eeuwen het geval moet zijn geweest, maar toch wordt de naaste omgeving schier ontoegankelijk gemaakt door de wild door elkaar groeiende bamboestoelen waardoor men zich een pad moet kappen. Zonder de voorlichting van eenige Inlanders uit het genoemde gehucht zouden wij dan ook lang hebben kunnen zoeken naar het heilige oord. Zelfs deze boschlieden hadden nog moeite om het gezochte punt te vinden, zoodat ten slotte de wandeling erheen een zeer vermoeiende en warme onderneming werd.

Het heiligdom Kosala bestaat uit een pamoedjaän van 5 terrassen met een talahab of bamboeloods er dichtbij, waar de Karangers op hun jaarlijksche tocht zich voorbereiden voor de ritueele handelingen, die ongeveer gelijk zijn aan die der orang Kanekes op Artja Domas, dat wil dus zeggen: schoonmaken van terras voor terras met de handen, en het opzeggen van bepaalde formulieren. Verder worden sommige steenen of steenhoopen versierd met franje van jonge aren-bladeren, die dan aan tusschen 4 (in een vierkant staande) bamboestaken gespannen touwtjes bevestigd worden en van een hoogte van ± 1 meter tot op den grond afhangen, aldus het betrokken steenen monument omgevend met 4 wanden van franje. Dit gebruik schijnen de Kanekes niet te kennen en het is niet bekend wat de bedoeling ervan is en waarom deze versiering slechts om enkele steenen wordt aangebracht.

Oostelijk van de 5 terrassen liggen nog 2 apart staande monumenten, nl. ± 100 M. ver, op een open plekje onder mooi hoog geboomte, een groote regelmatig-vijfhoekige platte steen, waarop een reusachtige *batoe pelor* (kogelsteen) rust, en nog ± 100 M. verder Oostelijk, op een dergelijke plek, een werkelijke steenen Artja. Dit is het eenige beeld dat op het heiligdom te vinden is. Het staat vlak naast een zwaren schuin geplaatsten steen (parallelopipidum-vorm).

Het beeldje zelf is uitgehouwen in haut-relief op een afgeplat pyramidevormig steenblok, dat rechtop staat op een platten steen, die weer rust op een kleine steenstapeling. Een en ander is duidelijk op de beide foto's en de kleine schets.

Deze Artja lijkt een Boeddhabeeld te zijn, dat volgens de weinig-artistieke Padjadjaransche makelij is uitgevoerd. Het gezicht is zwaar beschadigd en kijkt naar het Z.-Oosten. De handen in een houding die geen bepaalde moedra voorstelt, misschien een boete-(tapa-)-houding. De voetzolen liggen tegen elkaar aan, met recht naar beneden wijzende teenspitsen.

Volgens de Karangers is dit beeld het conterfeitsel van Goeroe Rĕsi, die de laatste hunner te Kosala wonende stamvaders is geweest. Op de terrassen zouden volgens hen nl. de huizen hunner voorouders gestaan hebben, en inderdaad zijn daar steenen vloeren met hardsteenen hoeken, die aan oude fundamenten zouden kunnen doen denken.

De vijf terrassen nu vertoonen een zeer verschillenden vorm en zijn ongelijk van grootte.

Daar het nemen van foto's in dit donkere bosch, met fel contrasteerende zon-plekken, een mislukking moest worden, geven wij hierbij een, naar ter plaatse gemaakte notitie's, door een vaardige vriendenhand (die ongenoemd wenscht te blijven) ontworpen schets, waarop de positie en vorm der terrassen goed uitkomt. Het dichte bosch en struik-

gewas, dat hier en daar de terrassen omgeeft en van elkaar scheidt, is weggelaten ter wille van de duidelijkheid. Men heeft in werkelijkheid geen overzicht over het geheele complex, maar moet de verschillende petaks a.h.w. zoeken tusschen de zware begroeiïng.

Het laagst gelegen is terras no. 5 vanwaar men langs een ruw geplaveide helling opgaat naar no. 3. Dit is het centrale en grootste en heeft een uitgang aan de N. W.-zijde, die middels een trap naar de „talahab" voert, en de hoofdingang van het heiligdom is. Verder heeft dit terras nog twee opgangen, één aan de zuidzijde naar no. 4 en een aan de Oostzijde naar no. 2. Van no. 2 voert een trap naar no. 1. De terrassen 4 en 1 liggen ± even hoog. Voor den vorm zie men de teekening.

De 5 terrassen zijn door dicht bamboebosch omgeven, waartusschen hoog opgaand geboomte. Men ziet, van de talahab af binnen dringend, dan ook eerst alleen terras 3 en ontdekt dan a.h.w. geleidelijk de andere terrassen.

Geven wij nu een beschrijving van de details, beginnende bij petak no. 1:

een cirkelvormig met losse steenen geplaveid terras, middellijn ± 10 meter. Bijzonderheden: een „grafheuvel" van opgestapelde steenen met een 1 meter hooge vierkante zuil er bovenop; verder een „graf" bestaande uit 3 groote platte liggende steenen; op de middelste één groote en 2 kleine batoe pelor.

(Als hier en verder over „graven", „grafheuvels" en „grafsteenen" gesproken wordt, neme de lezer in aanmerking dat dit alleen voor het gemak geschiedt, doordat die indruk telkens opnieuw wordt gewekt; zooals wij zagen, is het afdoende bewijs dat dit inderdaad begraafplaatsen zijn nog niet geleverd).

Een primitieve trap voert naar terras no. 2, dat ook rond is, maar wat kleiner dan het vorige. Wij vinden er één groote lage „grafheuvel" en één kleinere idem, verder 4 korte vierkantige zuiltjes, die in een vierhoek geplaatst zijn. Het heele perk is ook hier bedekt met losse steenen, waaronder vele batoe pelor.

Men bereikt nu terras no. 3 langs een steenen trapje. Dit terras is halfcirkelvormig, ± 15 M. middellijn. Hier zien wij een tiental groote en kleine „graven". Sommige zijn van een enkelen, grooten, rechtopstaanden, platten steen voorzien, andere bestaan uit platte liggende steenen, die een smallen rechthoek vormen, en op enkele staan steenen zuiltjes, die de plaats van hoofd en knieën zouden kunnen aangeven. De richting dezer laatste graven is Noord—Zuid. Een der rechtopstaande platte steenen is wel 1,5 Meter hoog.

Het is een opvallend feit, dat alle opstaande platte steenen op dit heiligdom den vijfhoekvorm vertoonen, die verkregen is door een zorgvuldige symmetrische bewerking ; door onderstaande figuur wordt ongeveer de vorm weergegeven.



Deze vijfhoekvorm blijkt in het oude Hindoesche Java algemeen bestaan te hebben, terwijl — voor zoover schrijver dezes heeft kunnen nagaan — een bepaalde beteekenis van dezen vorm niet bekend is.

Vermoedelijk verliest die zich in een grijs verleden. Wij vinden dezen vorm zoowel bij gedenksteenen (oorkonden) als bij grafsteenen alle eeuwen door toegepast. (Men zie bv. de groote gedenksteenen uit den ouden Hindoetijd in het Bat. Museum) en het is juist deze 5-hoek die schrijver dezes getroffen heeft bij een bezoek dat hij kort geleden (Nov. '28) in gezelschap van Prof. Djajadiningrat gebracht heeft aan een op de rubberonderneming Sindangwangi (ten N. O, van Leuwidamar) bij de ontginning van het oerwoud ontdekt kerkhof, waarover de administrateur, de heer v. Blommestein, meedeelde, dat het door de koelies zonder eenig respect behandeld werd en volgens deze afkomstig was van „djaman doeloe", dus van een vergeten volk. (Dit gebrek aan respect kenmerkt ook de houding der kamponglieden tegenover de oude graven en beelden op den Pangrango.)

De graven liggen op heuveltoppen, ver van eenige kampong of kampongrest verwijderd en moeten wel van zeer ouden datum zijn. Zij bestaan allen uit twee steenen, die blijkbaar de plaats van hoofd en van knieën aangeven. Die aan het hoofdeinde zijn 5-hoekig, de andere klein en rechthoekig. De richting dezer graven is steeds Noord—Zuid (evenals op Kosala).

Bij de 5-hoekige steenen staan handjoewangstruiken, zooals de Badoejs nu op de graven hunner dooden planten.

De vraagt rijst onwillekeurig of het mogelijk is dat handjoewangstruiken hetzij zoo oud worden, hetzij zich ter plaatse zelf vermenigvuldigen. Inlichtingen daar-

omtrent ingewonnen bij 's Lands Plantentuin werden op de meest welwillende wijze door den Directeur beantwoord met de mededeeling dat het hoofd van het Herbarium geen besliste bewijzen heeft kunnen vinden, dat de handjoewang een eeuw of langer zich kan handhaven op een plaats, waar deze plant eenmaal is gepoot, dat deze plant bijzonder gemakkelijk vegetatief is te vermenigvuldigen, en niet spoedig door den schaduw van op verlaten terreinen opschietend geboomte tot afsterven wordt gebracht.

Hieruit blijkt dat de aanwezigheid der — meer dan manshooge — handjoewangstruiken waarschijnlijk geen bezwaar vormt tegen het aannemen van een betrekkelijk hoogen ouderdom voor de ontdekte grafsteden.

Er zijn ook nog enkele half-vergane ijzeren voorwerpen, o.a. een ouderwetsch hakmes en een lanspunt, in den grond bij een der steenen gevonden, die helaas weer verloren zijn geraakt.

De vijfhoekige steenen zijn kleiner dan die te Kosala, maar beter bewerkt en versierd met eenvoudige figuren.

Schrijver dezes zal probeeren een en ander vast te leggen; misschien dat er dan later nog verdere conclusies mogelijk zijn over den ouderdom van deze graven.

Bij een der steenen vonden wij een half vergane duit van de V.O.C. met het jaartal 1798, en onder een andere een massa onherkenbare koperen munten, waarbij een cent is van het jaar 1839. Dit bewijst natuurlijk alleen dat er na dit jaar nog van piëteit vervulde bezoekers bij de graven zijn geweest.

Kortgeleden vond schrijver dezes op den heuvel Bantengan bij dessa Kedjiwan in de buurt van Wonosobo op een oud, maar nog gebruikt kerkhof den typischen vijfhoek terug te midden van de alleroudste graven op het hoogste gedeelte. Er vlak bij stond een kleine steenen doodkist met bewerkt steenen deksel, van blijkbaar hoogen ouderdom en die zeker niet van Mohammedaansche herkomst is, volgens R. Ng. Dr. Poerbatjaraka — zooals deze privatim meedeelde — zelfs van prae-Hindoeïstische origine kan zijn. [1])

Naar aanleiding van door den heer Leroux, adj.-conservator van het Museum te Batavia, aan schrijver dezes getoonde foto's van oude, heidensche kerkhoven op Celebes, die grafmonumenten vertoonen in den vorm van kleine huisjes, die volkomen den bovenbeschreven vijfhoekigen vorm hebben, is misschien de hypothese toelaatbaar dat de platte vijfhoekige grafsteenen als het ware een herinnering vormen aan vroeger in deze landen in zwang geweest zijnde dergelijke ziele- of godenhuisjes.

Behalve de beschreven „graven" ziet men op terras no. 3 nog rijen van kleine resteenen die bogen of rechthoeken vormen.

Een steenen trap van 6 treden voert naar boven naar terras no. 4. Dit heeft een corridor-achtigen ingang, die aan de rechterzijde door een breede verhoogde steenen vloer begrensd wordt, met volkomen rechte hardsteenen hoeken en rand. Zooals op de schets te zien is, wordt deze vloer onderbroken en zet zich dan weer een eindje het bosch in voort.

Het eigenlijke terras ligt links van de „corridor" en bevat een „graf" met vijfhoekigen half-omgevallen platten steen, waarachter een gebroken aarden pot of urn staat, half in den grond gegraven. Deze pot lijkt van buiten niet geglazuurd, maar is het van binnen wel. Mogelijk dat de buitenoppervlakte verweerd is. Wat vorm betreft gelijkt hij op Hindoe-potten die in Midden-Java worden opgegraven.

Van den Westelijken hoek van terras no. 3 daalt men af, tusschen twee zware scherprechthoekig behouwen hoeksteenen door, en langs een onregelmatig geplaveide helling, naar terras no. 5. Dit bestaat uit 3 langwerpige gedeelten. Op de Noordelijkste dezer drie (2 × 6 Meter) is alleen een klein met lagen rechtopstaanden platten steen versierd „graf" te zien. Van de beide andere, ± even groote afdeelingen is de Oostelijke ± één voet hooger dan de Westelijke. Op deze verhoogde steenen vloer, die 3 × 8 M. groot is, ligt een blijkbaar belangrijk „graf", want het is versierd met een zeer grooten vijfhoekigen nog overeind staanden platten steen, waarachter een oude vaas staat in den vorm van een flacon, doch waarvan de vroeger waarschijnlijk lange hals is verdwenen. Deze vaas lijkt van Chineesch maaksel, is geglazuurd en heeft een gegolfde oppervlakte.

Op de Westelijkste afdeeling van terras no. 5, die 3 × 10 M. groot is, bevindt zich een klein „graf" dat op de boven beschreven wijze met aren-franje versierd was en dus waarschijnlijk een bijzondere beteekenis heeft. Het monumentje zelf bestond uit 3 kleine rechtopstaande steenen.

De beide laatstgenoemde afdeelingen van terras no. 5 hebben hier en daar scherp begrensde steenen randen en zware vierkante hoeksteenen. Deze en de steenen vloeren op terras no. 4 zijn het, die sterk doen denken aan oude fundamenten van gebouwen. Men zou dan echter moeten aannemen dat de rest van hout of bamboe geweest is, omdat er geen restanten van muren en geen losse steenen etc. etc. aanwezig zijn.

1) Ook op het oude kerkhof bij den Masigit op Kĕbon Djĕroek (Molenvliet Oost) staan een paar zeer oude grafsteenen van typisch 5-hoekigen vorm.

Het lijkt niet waarschijnlijk dat over deze vraag ooit meer licht zal kunnen worden verspreid, bij gemis van geboekstaafde overleveringen.

Voorloopig kunnen wij alleen vergelijkingen maken met andere pamoedjaān in Zuid-Bantam in de eerste plaats en zoo mogelijk ook elders in onzen Archipel of in den Pacific. Wij komen hierop nog terug.

Vermelding verdient nog dat naast den ingang van de trap die van terras no. 3 naar de talahab voert, een enorme woudreus (sanintĕn-boom) staat. Ook, dat voor de talahab een zestal groote steenen ligt, die in een rechte lijn zijn gerangschikt.

Het is zeker niet misplaatst op deze beschrijving van Kosala nog enkele mededeelingen te laten volgen over de Karang-Badoejs, wier Sanctuarium het is.

Jacobs, in zijn uitvoerige verhandeling over de Badoejs, legt vooral den nadruk op de onbelangrijkheid dezer secte in vergelijking met de veel meer geïsoleerd gebleven orang Kanekes. De zucht om de waarde van eigen onderzoek en eigen onderzoekingsmateriaal te onderstreepen, die dit overigens belangrijke werk ontsiert, speelt hem hier eenigszins parten. Hij wekt nl. den onjuisten indruk dat de Karang-Badoejs zich reeds voor een groot gedeelte met de Mohammedanen om hen heen vermengd hebben.

Bij ons bezoek aan de dessa Karang bleek ons door intensief ondervragen van Karangers en van het hoofd van het Mohammedaansche deel dezer dessa, dat van een dergelijke vermenging geen sprake is. Wel hebben zij, als gevolg van hun wonen aan een drukken (zij 't ook onaanzienlijken!) verkeersweg, nl. het paardenpad dat van Moentjang (gelegen aan de grens van de vlakte van Lĕbak) door het Zuid-Bantam gebergte naar de Zuidkust loopt, hun oorspronkelijk isolement moeten prijs geven, wat beteekent dat zij aan de meest opvallende boejoet-voorschriften betreffende kleeding, vreemdelingen, e.d. zich niet meer houden, maar vermenging met Mohammedanen is nog niet anders voorgekomen dan ten koste van verlies van het lidmaatschap dezer Badoej-gemeenschap.

Dat dit ten slotte tot een oplossen in de omgevende bevolking moet leiden is onafwendbaar. Toch zullen nog vele jaren daarmee gemoeid zijn.

De Karangers zeggen af te stammen van de Menak Bongbang (Menak = edelen) en het gebied dat zij bewonen, en dat zij begrensd achten door de rivieren Tji Minjak in het Westen en Tji Laki in het Oosten, heet Taneuh Bongbang. Volgens hun overlevering woonden hun voorouders te Kosala en is de vestiging te Karang de laatst overgeblevene van verschillende, van Kosala uitgezonden nederzettingen.

Het boven beschreven kerkhof op het land Sindangwangi ligt ook nog in de Taneuh Bongbang, nl. in de hier reeds smaller wordende strook lands tusschen Tji Minjak en Tji Laki, die wat meer noordwaarts samen vloeien. Waarschijnlijk hebben wij dus te doen met een kerkhof van Karang-Badoejs.

Dezen zijn waarschijnlijk, evenals de Kanekes, uit het Noorden langzaam teruggetrokken op de beschuttende bergen en ten slotte in de Taneuh Bongbang met rust gelaten.

Onmogelijk is het niet dat die eerste trekkers te Kosala gewoond hebben en de onverklaarbare steenen vloeren daarmee verband houden.

Zooals gezegd zou men nl. gemakkelijk kunnen aannemen dat dit de fundamenten zijn van verdwenen houten of bamboe-woningen.

Intusschen wijst het ontbreken van een groot aantal steenen beelden op Kosala (zooals deze wel op het Artja Domas op den Pangrango voorkomen) eerder op lateren aanleg van dit heiligdom, dan op een te voren reeds bestaande bidplaats, die het doel der terugtrekkende Badoejs kon zijn geweest.

De naam Menak Bongbang dateert waarschijnlijk uit oude tijden voor de Islamiseering van Bantam. Dit bewijst het voorkomen op het Artja Domas der Kanekes van een Sasaka Bongbang, die de *toengtang* (verblijfplaats) is van de stammoeder der Menak Bongbang, die den naam droeg van Daleum Nini hoedjang Galoek, een dochter van Batara Patandjala. Dit feit gecombineerd met de bewering der Karangers dat zij niet met de Kanekes verwant zijn, pleit zeker voor een prae-Islamitische origine van den naam Bongbang.

Volgens hun Poe'oen stammen de Menak Bongbang af van Goeroe Rĕsi, wiens conterfeitsel in den vorm van het boven beschreven Boeddhabeeldje op Kosala staat. In 1902 ging — volgens Pennings — de stamboom van den poe'oen 13 generaties omhoog tot „Jang Goeroe", een ouderen broer van Goeroe Rĕsi. No. 4 van dezen stamboom (van

boven af) was de eerste poe'oen te Karang. Hun historie begint dus ongeveer tegelijk met die der orang Kanekes, die ook 13 generaties tellen tot aan de Daleum-figuur.

De Karang-Badoejs bewonen 60 huizen. Wij maakten kennis met hun poe'oen, die zich dus in 't geheel niet schuil hield, wat ook al een afslijten der boejoet-voorschriften beteekent.

Hij ontmoette ons in gezelschap van zijn girang Seurat, die in tegenstelling tot het zielige figuurtje van den stokouden girang-poe'oen, een flinken indruk maakte. De poe'oen antwoordde nauwelijks op toespraak, wat ons later duidelijk werd, toen wij vernamen dat hem door de boejoet-voorschriften verboden wordt tegen vreemdelingen te spreken. De poe'oens der Kanekes mogen zelfs door geen vreemd oog gezien worden, dus is de boejoet in Kanekes veel strenger. Zoo is het met alle adat-voorschriften bij de Karangers veel minder precies geworden door het verdwijnen van hun isolement.

Zelfs was het oude heertje heel gewillig toen hij onzen wensch vernam om zijn poesaka te zien, die uit een 4-tal zeer oude krissen bleken te bestaan.

Ons aanbod om den grootsten, die vastgeroest zat in de scheede, mee te nemen naar Moentjang en daar voor hem los te maken, nam hij verheugd aan, vol vertrouwen op onze belofte dat hij zijn erfstuk gauw terug zou krijgen. Deze krissen zijn blijkbaar uit Padjadjaran afkomstig, want hij zeide: uit Bongbang, uit tempo doeloe....

De poe'oen heeft een somber bestaan bij de Karangers. Terwijl een poe'oen der Kanekes moet aftreden als hij weduwnaar wordt, mag die der Karangers van af het oogenblik zijner benoeming zijn vrouw niet meer aanraken!

Over hun jaarlijksche tocht naar Kosala vertelde de seurat nog dat die langs zeer steile smalle boschpaden gaat, zooveel mogelijk recht op het doel af en gemaakt wordt door 12 mannen in de maand Sawal.

Zooals reeds gezegd is, bestaan er in het Zuid-Bantam-gebergte, behalve de beide nog vereerde Artja-Domas der orang Kanekes en der orang Karang, nog twee z.g. pamoedjaän, welker vereerders reeds zijn verdwenen. Ter vergelijking volge hier de hoofdzaak van hetgeen door de beide Europeesche bezoekers dezer heiligdommen er over gepubliceerd werd, nl. het verslag van Controleur Privé over den Lĕbak Si Bĕdoeg (*Notulen Bat. Genootsch.* 1896) en de beschrijving van den Goenoeng Dangka door Jonathan Rigg, den verdienstelijken administrateur van Djasinga, die genoemden berg in 1839 bezocht (*Journal of the Indian Archipelago* Vol. IV).

Alleen een nieuw onderzoek in loco zal kunnen uitmaken wat er nog over is van het door genoemde onderzoekers gevondene.

De Lĕbak Si Bĕdoeg dan ligt in een bijna gesloten bocht van de rivier Tji Bĕdoeg in het dichte oerwoud, ten N.-W. van de dessa Tji Torek, die men op de kaart vindt vlak ten Zuiden van de waterscheiding, gevormd door den kam van het Kĕndĕng-gebergte, en wel even Oostwaarts van het Badoej-gebied. Genoemde rivierbocht sluit een heuvel in. Aan den oever staat een groote kegelvormige steen, 2 Meter hoog; grootste omvang 3,25 M. Het is een natuursteen die door menschenhanden is opgericht. Deze steen is de Si Bĕdoeg.

Bĕdoeg is „trom" en de bewoners dezer streek beweren dat de steen zich op malĕm Djoemahat hooren laat.

Over de origine weet niemand iets te vertellen. Gaat men van den oever af den heuvel op dan komt men achtereenvolgens op 11 terrassen; het 11e terras wordt gevormd door den heuveltop. De terrassen zijn begrensd door opstaande kanten van steenstapelingen. Aan de Noordzijde van het eerste terras is in die wal een opening die leidt naar een geplaveiden doorgang naar de rivier. Dit is blijkbaar de eigenlijke oude opgang naar de terrassen.

Bijzonderheden zijn:

Op het 1e terras: een kleine vierkante hoogte met 2 rondgaande trappen, en een tweede kleine hoogte met 4 opstaande steenen;

Op het 2e terras o.a. 7 opstaande steenen rondom een steenstapeling; en

Op het 5e terras een steenhoop bekroond door een grooten kegelvormigen steen.

De plaats wordt door de inlanders in deze streek als bijzonder *angkĕr* (door geesten bewoond) beschouwd.

Zeer zeker is het merkwaardig dat aan dit oude heiligdom geen overleveringen of boejoet-voorschriften verbonden zijn, die door de bewoners in

de buurt nog gekend worden. Zooals wij echter later zien zullen, staat het vrijwel vast dat het door Badoejs (in ruimen zin) bewoond gebied zich vroeger tot aan de Zuidkust heeft uitgestrekt, en daarmee is de origine van den Lĕbak Si Bĕdoeg duidelijk geworden.

Volgens de beschrijving van Jonathan Rigg ligt de Goenoeng Dangka op den westelijken oever van de rivier Tji Berang ten Zuid-Westen van Djasinga.

Het sanctuarium zelf lag op een lagen heuvel tusschen de rivier en den voet van den Goenoeng Dangka, te midden van een weelderigen vruchtenboomgaard, voornl. doerian, salak, manggistan, gandaria en ramboetan.

Volgens Rigg maakte deze vruchtboomen-overvloed in een overigens onbewoonde streek een hoogst eigenaardigen indruk.

De pamoedjaän bestond uit een bale (geplaveide oppervlakte) van 4 voet in het vierkant, met in het midden een één voet-hoogen steen, *Batoe Sirit* genaamd, doch geen lingga. Volgens de gegevens die Rigg van de inlanders kon te weten komen, zou de G. Dangka geen graf zijn, maar ook alweer de plaats waar de „grooten" onder hun voorouders „ngahiang". Volgens hen was deze plaats het paradijs, waar hun zielen na den dood, hoe hun verder lot ook zijn zou, gedurende eenigen tijd alle geneugten zouden smaken, die een sterveling wenschen kan. Den stervenden werd het vroeger reeds weergegeven formulier ingefluisterd om de ziel den weg te wijzen. Mogelijk dat dit formulier een beschrijving inhoudt van de locale verhoudingen, daar, volgens den aanhef, de ziel eerst door het rivierbed te gaan heeft.

Het zou zeker de moeite loonen den Goenoeng Dangka nog eens te bezoeken en de bevindingen met die van 1839 te vergelijken.

Het bestaan van de genoemde stervens-spreuk bewijst een volkomen analogie met de beide Artja Domas, en deze analogie wordt nog versterkt door de in deze streek — ten minste in Rigg's tijd — nog voortlevende boejoet-bepalingen.

Rigg deelt nl. mee dat nog tot enkele jaren voor zijn tocht naar den Goenoeng Dangka een heel stuk rivier beneden dezen berg boejoet was voor vaartuigen, zoodat deze een eindweegs over het land moesten worden gesleept. Voorbij dit zelfde punt mochten ook geen paarden komen.

In Rigg's tijd was de oorspronkelijke Heidensche bevolking van Sadjera reeds geheel opgegaan in de Mohammedaansche bevolking in de buurt, maar nog steeds beschouwden zij den Goenoeng Dangka als de plaats waar hun paradijs zich in tastbaren vorm zou bevinden.

De *Batoe Sirit* was volgens Rigg's gids de woonplaats van Raden Boedjangga Manik, den Heer der Goeriang (geesten der voorouders).

Hij vernam later dat zijn bezoek aan deze gemeden plek ernstige gevolgen voor de naburige kamponghoofden had gehad. Van een werden enkele dagen later de drie kinderen door een tijger verslonden! Een man, afkomstig van Djasinga, die vermetel genoeg was geweest, op den Goenoeng Dangka vruchten te gaan inzamelen — iets wat de bewoners van het district Sadjera wel uit hun hoofd zouden hebben gelaten — werd bij thuiskomst zwaar ziek, nadat hij een der steenen met minder eerbied behandeld had. De bewoners van genoemd district zouden, zooals Rigg bleek, liever het land uit gevlucht zijn dan een bevel opvolgen om den Goenoeng Dangka te betreden. Het schijnt dat tegenwoordig het heiligdom in het vergeetboek begint te raken, tenminste zoo verhaalt Pleyte, maar het is ook mogelijk dat de dichtst bij wonende inlanders onwetendheid simuleeren.

Zeker is het merkwaardig kennis te nemen van een paar opmerkingen op taalkundig gebied, die door Rigg in zijn publicatie over den G. Dangka gemaakt worden, en waartoe hij komt door bestudeering van twee in zijn tijd gloednieuw verschenen ethnografische werken nl. Ellis' *Polynesian Researches* en *History of Madagascar*, verschenen resp. in 1831 en 1838.

Het is treffend hoe Jonathan Rigg, als administrateur van een toen afgelegen oord als Djasinga, een der meest wetenschappelijke menschen was die hier land en volk bestudeerden. Het eerste Soendaneesche woordenboek is van zijn hand. Zoo zien wij ook dat hij een jaar na het verschijnen van Ellis' werk over Madagascar, dit reeds verwerkt had.

Rigg haalt uit beide werken enkele gedeelten aan, om te wijzen op analogieën tusschen de pamoedjaän op Java en die in Madagascar en Polynesië, waarbij hij onder meer vermeldt dat op de Tonga-eilanden als plaatsen voor godsdienstige overpeinzing op heuveltoppen gelegen steenen

monumenten dienen die *malai* genoemd worden, in welk woord Rigg het door de Soendaneezen gebruikte *bale* ziet (Maleisch *balai*).

Zoo neemt hij aan dat boejoet en taboe dezelfde stam „boe" hebben, en dat de in genoemd werk beschreven *marae* open tempels, dikwijls terrasvormig aangelegd, die op verschillende Zuidzee-eilanden voorkomen, etymologisch ook met de woorden *balai* en *malai* verwant zijn.

Uit de *History of Madagascar* haalt Rigg aan hoe ook op dit eiland op de berg- en heuveltoppen steenen plaatsen van vereering bestaan, waaraan evenals in Polynesië legenden verbonden zijn over fabelachtige voorouders, reuzen en monsters.

Een ander interessant punt dat Ellis' werk over Polynesië oplevert is de beschrijving van een soort paradijs op de Society-eilanden, dat geheel doet denken aan het boven beschreven lustoord dat de inlanders van Sadjera zich op den G. Dangka dachten, en dat ook — om de analogie nog treffender te maken — zoowel voor de zielen der braven als voor die der zondigen toegankelijk was.

Rigg wijst dus op vermoedelijk bestaande oorspronkelijke relaties op taalkundig en ethnologisch gebied van onzen Archipel met Polynesië in het Oosten, en Madagascar in het Westen. Hij put deze hypothese uit de genoemde, respectievelijk in 1831 en 1838 verschenen werken. Merkwaardigerwijze wordt zij door de nieuwere litteratuur herhaaldelijk bevestigd, en is door de taalkundigen het bestaan van een Maleisch-Polynesische „talenfamilie" algemeen als een bewezen feit aanvaard.

Er schijnt dus van Madagascar tot het Paascheiland in vroeger eeuwen steenen terrassen-bouw te hebben bestaan, gepaard met vereering van goden en voorouders. Deze steencultuur moet van uit Oost-Azië, zoowel Zuidwestwaarts naar Madagascar, als Zuidoostwaarts, langs den Oost-Indischen Archipel, naar Polynesië getogen zijn.

Bevestiging dezer stelling vindt men o.a. in twee tamelijk recente werken:

Perry, *The Megalithic Culture of Indonesia*, en Schulze-Maizier, *Die Osterinsel*.

Perry komt tot de conclusie dat overal in onzen Archipel de steencultuur is ingevoerd door immigranten, die ook meebrachten het geloof aan een „Sky-world", dus aan goddelijke wezens.

In het andere werk — over het Paasch-eiland — wordt betoogd hoe een Maleisch-Polynesische invasie, die zich lang voor het begin onzer jaartelling van uit Z.-O. Azië Westwaarts heeft uitgestrekt tot Madagascar en Oostwaarts over onzen Archipel, Australië, Nieuw-Zeeland en Polynesië, gestuit is op een negrito-bevolking die ontelbare eeuwen vroeger een dergelijke volksverhuizing had tot stand gebracht, van Afrika over Voor- en Achter-Indië, den Ind. Archipel, Melanesië en Polynesië, tot het Paasch-eiland toe. Deze twee groote rassen hebben zich overal gekruist, en hoe Oostelijker men komt, des te beter is die kruising langs anthropologischen weg aan te toonen. Op het Paasch-Eiland — het alleroostelijkste punt — is dit schitterend gelukt.

De Maleisch-Polynesische golf zou omstreeks 1000 A.D. doorgedrongen zijn tot de Westelijk van het Paasch-eiland gelegen Paumoto-groep en ± 1400 het Paasch-eiland bereikt hebben.

Het zouden dus deze Maleisch-Polynesische immigranten zijn, die — door opdringende Mongoolsche rassen uit Oost-Azië verdreven — de steencultuur en het geloof in onzichtbare goddelijke wezens hebben meegebracht.

Volgens Perry is deze religie, die deels uit vereering van voorouders, deels uit die van goden bestaat, door de eeuwen heen het eigendom gebleven van de afstammelingen dier immigranten, die steeds de „kaste" der priesters en leiders zijn blijven vormen, terwijl de oorspronkelijke bevolking van deze cultuur slechts weinig overnam.

Zoo zien wij op Madagascar de van Maleische afkomst zijnde Hova's de negrito-achtige rest der bevolking in zekeren zin overheerschen en de steencultuur inderdaad gedragen door eerstgenoemden.

Wij kunnen ons voorstellen dat in de oude West-Javaansche rijken sinds eeuwen de steencultuur heeft bestaan, waarop het later gekomen Hindoeïsme weinig vat had. Ditzelfde Hindoeïsme versterkte echter de reeds bestaande kaste-idee, vooral onder de hoogere standen, die het meest den invloed ervan ondervonden.

Toen de Badoejs, aangevoerd door hun „daleum's" (edelen of priesters), uitweken naar de bergen uit angst voor den opdringenden Islam, gingen zij vanzelf hun oude steen-cultuur weer beoefenen, maar moesten weldra, bij gebrek aan voldoende positieve gegevens, zich tot een rudimentair, half Heidensch, half Hindoesch pan-

theon beperken, waaraan zij geleidelijk de heilige stamboomen der priester- of ridder-kaste hebben toegevoegd.

Als deze voorstelling juist is, zou men in de Kadjĕroan (de Binnen-Badoejs) moeten zien een deel der zuiver gehouden hoogere kaste der bevolking van Padjadjaran, een conclusie waartoe men ook langs anderen weg komen kan, door beschouwing hunner maatschappelijke inrichting en op grond van de schaarsche gegevens, die de legendarische historie oplevert.

De steencultuur had zich in het oude Padjadjaran uiterlijk al gedeeltelijk vervormd tot een vereering van artistiek nog hulpelooze beelden (Artja Domas op den Pangrango). Het ontbreken van beelden op Artja Domas Kanekes zou het gevolg kunnen zijn geweest van het ontbreken van voldoende ontwikkelde beeldhouwers onder de geretireerde volksgroepen. En in het eenige aanwezige beeldje op Artja Domas Kosala kan men een bewijs zien van de neiging om niet slechts steenen maar ook conterfeitsels te vereeren, als woonplaatsen der goden en voorouders.

(Dit eene beeldje is waarschijnlijk door toevallige omstandigheden daar terecht gekomen, want het maakt den indruk van Boeddhistische herkomst te zijn.)

Het merkwaardige — ja, unieke — van de Badoejs is, dat zij op deze, uit een godsdienstig oogpunt zeer primitieve basis, een maatschappij hebben opgebouwd, die beheerscht wordt door eerlijkheid, trouw, zachtheid van zeden en nobel communisme.

Naschrift van Hoofdstuk III.

Kort geleden — October 1928 — werd door schrijver dezes in gezelschap van Prof. de Langen de Goenoeng Dangka bezocht, om na te gaan wat er nog over is van het door J. Rigg beschrevene. Van dit bezoek zijn de hier gereproduceerde foto's afkomstig.

Sinds 1839 heeft (volgens mondelinge mededeeling) alleen R. A. A. A. Djajadiningrat — in 1905 — den Goenoeng Dangka beklommen.

In de 90 jaren die sinds Rigg verloopen zijn is de Artja (het steen-monument) onveranderd gebleven. Toch troffen ons eenige verschilpunten met Rigg's publicatie, die het vermoeden wettigen dat hij uit een reeds wat vervaagde herinnering zijn beschrijving geput heeft. (Zijn publicatie verscheen 11 jaar na den tocht.)

De Artja ligt niet op een heuvel aan den voet van den G. Dangka, maar wel degelijk op den kegelvormigen top van den berg zelf, dien men, na doorwading van den Tji Berang, van uit deze rivier beklimt langs een glibberig, door bamboekappers gemaakt voetpad dat recht tegen de steile berghelling op naar boven voert.

De Goenoeng Dangka is een „kaboejoetan".

Te midden van kaal ontgonnen andere bergen prijkt hij met een zware begroeiing van prachtig oerbosch, als bewijs dat de nietsontziende bijl van den ontginner hem niet heeft durven aanranden.

Sinds eeuwen ziet de bevolking in dit deel van Zuid-Bantam met eerbied tot hem op — den Goenoeng Dangka, berg der „voorbereiding", — ook al zijn zij allen geloovig Mohammedaan en gaat niemand meer op naar de Artja om te offeren.

Evenals een eeuw geleden is het aantal vruchtboomen op den G. Dangka nog ongewoon groot. Alle door Rigg opgesomde soorten komen er nog voor en in een mate die er zeker toe heeft bijgedragen den berg in een bijzonder licht te stellen.

De Artja zelf verschilt in zoover van Rigg's beschrijving, dat niet de ½ M. hooge rechtopstaande steen *Batoe Sirit* heet, maar een ovale ernaast liggende, die dan ook de eigenaardige groeve draagt, die tot den naam *Batoe Sirit* (het Soendaneesche woord voor lingga) aanleiding heeft gegeven.

Hoewel een uitgraving van zoo'n pamoedjaän mogelijk zou kunnen leiden tot oplossing van de vraag of zij al dan niet begraafplaatsen zijn, en dit met behulp van onze, uit een andere streek afkomstige, inlandsche gidsen wel uitvoerbaar zou zijn geweest, konden wij er toch niet toe besluiten het steenhoopje dat in al zijn eenvoud eeuwen lang aan deze heele streek een eigen atmosfeer heeft gegeven, te vernielen.

Het is ons wel gelukt vast te stellen dat de *bale* ongeveer 3 lagen dik is, maar of zich dieper in den bergtop nog verborgenheden bevinden, moet een geheim blijven.



Goenoeng Dangka
De Tjiberang, daar waar hij langs den voet van dezen berg stroomt. Men doorwaadt deze rivier en moet dan steil naar boven klimmen om de Artja op den top te bereiken.



De Artja op den top van den Goenoeng Dangka.



De Goenoeng Dangka, berg der voorbereiding. De eenige door de ontginning gespaarde berg in deze streek.

Hoofdstuk IV.

Historie.

De voorafgegane beschouwingen over de beteekenis van Artja Domas kunnen tegelijk dienen als inleiding tot de geschiedenis der Badoejs. Ook hier is — evenals in het bovenstaande — alles conjectuur, maar ook het naar voren brengen van mogelijkheden heeft zijn waarde, daar op die wijze werkhypothesen ontstaan, waaraan later te ontdekken feiten gemakkelijk kunnen worden getoetst.

Merkwaardigerwijs bestaat er geen enkel historisch zeker feit aangaande de origine der Badoej'sche vestiging in de schuilhoeken van het Kĕndĕng-gebergte. Vandaar dat in Krom's *Geschiedenis van Java* een werk dat zich uitsluitend bepaalt tot wat historisch vast staat, geen drie regels aan de Badoejs gewijd worden en dat op bijna elk punt verschillende meeningen worden verkondigd.

Schrijver dezes heeft tevergeefs naar oudere bronnen gezocht dan de overbekende, waarvan Raffles' *History of Java* de oudste is. O.a. reppen de memories van overgave van dienst van de commissarissen der O.I. Compagnie in Bantam, die dank zij de zeer welwillende medewerking van Prof. Godée Molsbergen konden worden doorzocht, nergens over de Badoejs. Wij moeten dus trachten een tip van den sluier op te lichten door te combineeren wat wij leeren uit de oude overleveringen, uit wat de Badoejs zelf vertellen en uit de schaarsche historische gegevens over het Westen van Java vóór de komst van den Islam.

Het blijkt dan — om bij laatstgenoemde bron te beginnen — dat ons met werkelijke zekerheid slechts enkele hoofdfeiten bekend zijn.

Uit het opschrift op den Batoe Toelis bij Buitenzorg blijkt dat de vorst van Pakoewan Padjadjaran in Çaka 1255 (d.i. A.D. 1333) een nieuwe kraton daar ter plaatse bouwde. Over het jaartal 1333 heerscht nog steeds oneenigheid, doordat de naktoe (cijferwaarde) van het woord, dat de honderdtallen moet weergeven, voor diverse uitleggingen vatbaar is. 1333 is de slotsom waartoe R. Ng. Dr. Poerbatjaraka komt en deze maakt in verband met andere historische data een plausibeler indruk dan de vroeger gepubliceerde conclusies, volgens welke genoemde stichting in 1433 of in 1533 zou hebben plaats gehad.

Verder weten wij vrij zeker dat de Islamiseering van West-Java begonnen is in Noord-Bantam, ongeveer in 1523, later met succes werd voortgezet door Sultan Hasanoeddin, terwijl diens zoon Pangeran Joesoef in 1579 de hoofdstad Pakoewan innam en verwoestte, waarmee het oude rijk Padjadjaran ophield te bestaan.

Ook staat vast — daar alles er vóór en niets er tegen pleit — dat de Badoejs afstammelingen zijn van dit oude Rijk. Een open vraag bleef het evenwel of zij uit Bantam, dat een vazalstaat was van Padjadjaran, dan wel uit de streek van Buitenzorg afkomstig zijn.

De komst van den Islam is de groote gebeurtenis geweest die het West-Javaansche volk heeft beleefd na vele eeuwen van vermoedelijk vreedzaam bestaan. De Hindoes, die al dien tijd (van de 5e tot de 16e eeuw) een machtspositie hadden ingenomen, waren daarmee tevreden geweest zonder te probeeren hun godsdienst aan de massa van het volk op te dringen, zoodat van een diepgaanden invloed op het zieleleven der bewoners geen sprake was. Deze handhaafden hun voorouder-vereering, hun steencultuur, hun Heidensche goden en hun animistischen kijk op het leven, aanvaardden in de hoogere maatschappelijke lagen den kastegeest der Hindoes, namen verschillende nuttige zaken, o. a. het batikken, van hen over, en op religieus gebied een oppervlakkige vereering van het Hindoesch pantheon.

De Islam kwam in Noord-Bantam, en nadat de eerste belangrijke bekeeringen gelukt waren, werd de tactiek weldra er een van machtsuitoefening, en werd in den loop der 16e eeuw het nieuwe geloof de bevolking met geweld opgedrongen. Geen pardon voor de halsstarrigen, was het wachtwoord; en men kan er zeker van zijn dat de eindelijke verovering van de hoofdstad Pakoewan in 1579 slechts een van tallooze voorbeelden is hoe de nieuwe heerschers niet rustten voor de laatste man zou zijn bekeerd of onschadelijk gemaakt.

En trots dit alles zijn de Badoejs er in geslaagd een klein stukje van deze oude prae-Islamitische beschaving te redden; voor den historicus van

weinig waarde: geen tastbare — nog minder kostbare — poesaka, geen beelden, geen inscripties, geen kropaks (=boeken van lontarbláren) — niets dan de levende antiquiteit die zij zelf zijn — nog vol van vitaal zelfbewust streven om zich te blijven handhaven.

Gaan wij nu na wat de Badoejs in den loop der jaren den verschillenden onderzoekers hebben meegedeeld over wat zij weten van het verleden.

Om te beginnen iets over den naam Badoejs.

Volgens hen is deze naam onjuist, wordt die hun geregeld gegeven door de *oerang are* (zoo noemen zij de buitenwereld), maar beschouwen zij dien eigenlijk als een scheldnaam.

Liever worden zij O. Kanekes, of O. Rawajan (naar een vroeger door hen bewoond gehucht) of Oerang Parahiang genoemd (zie over het woord Rawajan ook p. 77).

Over den oorsprong van den naam Badoej tasten wij vrijwel in het duister. De verschillende schrijvers zijn het oneens. Zoo worden als origine van dit woord genoemd: een in Zuid-Bantam groeiende slingerplant, areuj badoejoet geheeten, hun „Boeddhistisch" geloof (Boeddha zou Badoej zijn geworden!); een klein riviertje de Tji Badoej; een berg de G. Badoej en een verbastering van het Arabische woord Bedoewi, dat wij kennen als Bedouïn, tot Badoej. Oppervlakkig gezien lijkt deze laatste hypothese zeer verleidelijk. In Arabië is Badoewi een wilde berg- of woestijnbewoner en het zou dus plausibel zijn, als de Mohammedanen van Noordelijker Bantam aan de in de bergen teruggetrokkenen dezen scheldnaam zouden hebben gegeven.

Edoch Prof. Hoesein Djajadiningrat was zoo vriendelijk schrijver dezes er op te wijzen dat de laatste verklaring taalkundig en historisch niet juist zijn kan. Taalkundig omdat de uitgang *oej* Soendaneesch is, in die taal ook de klank *oewi* bestaat, en een overgang van *oewi* in *oej* dus ondenkbaar is. Historisch omdat de veroveraars Javanen waren, die den uitgang *oej* niet kennen en ook omdat de term Badoewi tijdens de jaren van strijd moeilijk al tot de Javaansche taal behoord kan hebben.

De verklaring van de Roo De la Faille (*Bijdr. Kon. Inst. v. T. L. en V. K.* deel 81 pag. 578 noot) dat Badoej zou zijn afgeleid van Wadwa of Wadya, dat volk of krijgsvolk beteekent, moet worden verworpen op grond van het feit, dat dit in het Bantamsche onbekende Javaansche woorden zijn (Prof. H. Djajadiningrat).

Wij worden dus gedwongen ons te vergenoegen met de geographische verklaring van den naam Badoej en òf de Tji Badoej òf den Goenoeng Badoej als oorsprong te beschouwen.

Daar bedoeld riviertje een zeer nietige spruit is, lijkt de Goenoeng Badoej nog het waarschijnlijkst. Dit is een hooge berg aan den Noordgrens van Kanekes gelegen, een „kaboejoetan", dus een berg waarvan de ontginning verboden is.

De Badoejs noemen als hun vaderland Pasir Batang beulah Koelon. Zooals wij vroeger zagen strekte zich dit uit van den Tji(ha)liwoeng tot Straat Soenda. De naam dateert uit een periode nog vóór Padjadjaran en is dus een zuiver legendarische. Voor de Badoejs is hij dan ook niet meer dan een klank, want bewust weten zij niets ervan, hoe het vroeger in het oude West-Javaansche vaderland toeging. Alleen hun pantoens leeren in epischen vorm een en ander over de vorsten, prinsessen en paleizen uit het verleden, maar wekken natuurlijk slechts onreëele voorstellingen.

Wat zij meenen te weten, kunnen wij in hoofdzaak opmaken uit enkele sprookjesachtige verhalen die Pleyte [1]) vernomen heeft uit den mond van Dastjin, den zoon van een der dorpshoofden van Tjikeusik, die als ± 17-jarige jongeling zijn volk verliet om de wijde wereld in te gaan.

Dastjin had het te Tjikeusik reeds tot een soort positie gebracht, vervulde bij de oogstfeesten nl. de functie van „mantri-daoen" en zijn uitingen kunnen dus als betrouwbaar worden beschouwd, te meer daar hij, wien de terugkeer tot zijn volk voorgoed was ontzegd, geen reden had tot de terug houdendheid die den Badoejs eigen is en die het zoo moeilijk maakt volledig feitenmateriaal te verzamelen.

Twee van de door Pleyte gepubliceerde verhalen brengen historische gegevens.

Wahrheit und Dichtung gaan, zooals Pleyte het uitdrukt, hier gezellig hand in hand.

Het eene verhaal gaat over een godenzoon Dewa Kaladri, die in de gedaante van een dikbuikigen knaap (in welken vorm hij ook uit andere Soenda-

1) „Badoejsche Geesteskinderen".

neesche legenden bekend is) verschillende avonturen op aarde beleeft, tenslotte zijn ware prinsengedaante herneemt (met behoud van zijn dikken buik als goddelijk attribuut) en een dochter van den vorst van Padjadjaran trouwt.

Met deze gaat hij op reis naar Paroeng Koedjang (in Bantam, het tegenwoordige Goenoeng Kĕntjana, waar volgens de overlevering de Badoejs vroeger gevestigd zijn geweest), waar zijn oudste vriend Ratoe Bagoes Banaroedin woont. Met dezen heeft hij vroeger samen een tijd lang boete gedaan op een bepaalden berg. Hij laat zijn vrouw in diens hoede achter om nog eens eenige maanden voor heremiet te spelen en bevindt bij zijn terugkeer dat hij...... cocu is. Dan wordt verhaald hoe Dewa Kaladri zich voortdurend moet verbergen voor de hem vervolgende krijgsknechten van Banaroedin, die opdracht hebben hem te dooden, en na een reeks omzwervingen gaat hij ten slotte naar den hemel terug, na eerst hen die hem bij zijn vervolging bijstonden, verborgen hielden of voedsel gaven, beloond, en hen, die hem minder vriendelijk bejegend hadden, met banvloeken beladen te hebben. De laatste episode voor zijn terugkeer naar den hemel is een ontmoeting met een troep Badoejs, die op last van den hoofd-poe'oen van Tjikeusik op hem afgezonden waren om hem eer te bewijzen en aan wie hij nog even een aantal zedewetten op het hart drukt. De legende speelt geheel in de streek ten Noorden van de dessa Kanekes en heeft blijkbaar legendarische verhalen over hooge personages uit Padjadjaran, die door de aanhangers van den Islam rusteloos vervolgd werden, tot origine. Banaroedin is nl. een typisch Mohammedaansche naam, daar het volgens Pleyte een verbastering van Badroe'ddin moet zijn, wat op familierelaties met het Bantamsche sultanshof wijst.

De andere te bespreken legende is het verhaal van de origine der nederzettingen te Kanekes. Dastjin was slechts met moeite over te halen hierover te spreken, daar het verhalen dezer feiten uit het verleden boejoet is.

Wij vernemen dan hoe het land der Badoejs en ook het land Bantĕn in lang vervlogen tijden nog geheel onbevolkt waren, hoe de Opperste God, later met assistentie der zeven Goden en der vijf Opperheeren, eerst het hoofdvoedsel schiep en toen de menschen — hoe aanvankelijk slechts enkele menschen bestonden, hooger begaafde wezens met bovennatuurlijke krachten, die boete deden op aarde — en dan springt het verhaal ± de geheele wereldgeschiedenis over en luidt:

„Op het tijdstip dat het islamiseeren van Java, d.i. Padjadjaran, aanving, wilde de koning daarvan, vertelt men, met eenen broeder, genaamd Poetjoek Oemoen, den Islam niet omhelzen; zij verdwenen uit het land van Padjadjaran."

Hieruit blijkt dus, evenals uit de stamboomen der poe'oens, dat de eigenlijke historie der Badoejs bij de invoering van den Islam begint. Van wat er voorafging weten zij alleen wat de pantoen's vertellen en daarvan gaat geleidelijk veel verloren, doordat er onder hen slechts enkele goede pantoenzangers zijn; en dezen laten bij hun sterven meestal geen leerlingen achter, op wie zij hun kennis en kunst overdragen. Zoo kent momenteel bij de Badoejs niemand meer een der beste pantoen's, het epos Tjioeng Wanara, dat kort geleden nog zeer bij hen in eere was. Gelukkig dat dit verhaal door Pleyte in een zijner geschriften [1]) is vastgelegd, want heden ten dage zal het moeilijk zijn in West-Java nog een of anderen ouden bard te vinden die het kent.

(Tjioeng Wanara was de legendarische stichter van het Rijk Padjadjaran, die ook beroemd was als wapensmid en die zijn tijdgenooten epateerde door aan het zoo uit het vuur genomen lemmet met zijn duim den krisvorm te geven. Waarschijnlijk is dit een methode die een werkelijke rol speelde bij de oude wapensmeden op Java — want deze duimafdrukken vindt men inderdaad op de oudste zeldzame poesaka-krissen uit Padjadjaran — en heeft men later ervan gemaakt dat dit duimafdrukken van den legendarischen Tjioeng Wanara zijn).

Om echter tot ons verhaal terug te keeren.

De Koning van Padjadjaran dan zocht een plaats in het Zuid-Bantam-gebergte om zich te vestigen en nam hiertoe de gedaante van een beo aan. Hij vloog toen zoo lang boven de bosschen rond, tot hij een bijzondere heldere rivier ontdekte en een eind verder een plaats met veel steenen en veel mooi zand. Daarop nam hij een bad in de rivier en trok zijn tooverbuis uit, waardoor hij weer zijn oorspronkelijke gestalte herkreeg. Deze plek noemde

1) De Lotgevallen van Tjioeng Wanara, naderhand vorst v. Pakoewan Padjadjaran. *Verhand. Bat. Genootsch.* Dl. LVIII 2e stuk.

hij Tjibeo. Daarop vestigde hij zelf zich op de plek met de vele steenen en het mooie zand en noemde die Tjikeusik. Toen er later behoefte kwam aan nog een vestiging, werd deze Tjikartawana genoemd, wat „volkrijk bosch" beteekent.

Op het slot dezer legende, dat betrekking heeft op enkele zeden en gewoonten der Badoejs, komen wij later terug.

Dit verhaal, dat blijkbaar in later jaren gefabriceerd is, bewijst dat de Badoejs zich bewust zijn van een afkomst uit het rijk Padjadjaran en dat zich onder de eerste generaties waarschijnlijk een of meerdere personen van vorstelijken bloede hebben bevonden.

De in het verhaal genoemde Poetjoek Oemoen is een vermoedelijk historische figuur die in den Islamiseeringstijd een bepaalde rol moet hebben gespeeld, nl. van een zich hardnekkig verzettende tegen de bekeering.

Het is hier de geschiktste plaats om nog iets meer van deze figuur te vertellen.

Het oudste bericht over Poetjoek Oemoen vinden wij in de in 1662 of 1663 samengestelde en door Prof. Djajadiningrat in zijn proefschrift bewerkte Sadjarah Bantĕn. Het is dezelfde legende die ook in Raffles' *History of Java* voorkomt.

Bij Raffles wordt hij genoemd „Puchukaman", en is de leider van 800 kluizenaars — Çiwaïeten — die door Sultan Hasanoeddin aangetroffen werden op den berg Poelasari in West-Bantam en allen tot den Islam bekeerd werden, behalve hun spoorloos verdwenen aanvoerder. Deze zou zijn heengegaan naar een onbekende bestemming toen hij den Islam zag opdringen en daarin de vervulling zag van een vloek die rustte op den laatsten vorst van Pakoewan.

Deze had n.l. zekeren kluizenaar, Seda Sakti, op een valsche beschuldiging van bloedschande doen ter dood brengen en voor zijn sterven had de gevonnisde voorspeld dat Praboe Seda en zijn Hof slaven zouden worden en zoowel godsdienst als woonstede verliezen.

Poetjoek Oemoen vinden wij ook terug in een rapport van den eersten Resident van Bantam, Tobias, die vertelt dat hij op den Poelasari werd omgebracht, toen hij weigerde den Islam te omhelzen.

Pleyte vermeldt het voorkomen dezer figuur in een door hem niet nader genoemde Midden-Bantam'sche legende. Daarin wordt Poetjoek Oemoen te Djoeng Koelon (Java's 1e punt of de Wijnkoopsbaai?), waar hij als heremiet leefde, teruggevonden door Sultan Hasanoeddin, die vergezeld is door twee Djins (met mystieke krachten begaafde wezens). Dan ontspint zich het volgende niet-onvermakelijke gesprek:

H.: „Hé, Poetjoek Oemoen! ben je al tot den Islam overgegaan ?"

P.O.: „Neen, dat wil ik niet, maar als gij nu toch, zooals ik hoor, Koning van Java wordt, wil ik wel voor u bidden."

Daarop verdween hij plotseling in de wolken en de Djins, die nog naar hem staken met hun speren, raakten niets, waarop Sultan Hasanoeddin opmerkte: „Poetjoek Oemoen is nu Setan geworden".

Bij dit zonderlinge verhaal wordt ten slotte de onvervaarde opmerking gevoegd, dat Poetjoek Oemoen „ngahiang" des Zondagsmiddags om één uur.

Alles bij elkaar genomen is het heel goed mogelijk dat deze z. g. spoorloos verdwenen Poetjoek Oemoen bij de eerste Badoejs behoorde, nl. van den Poelasari Zuidwaarts vluchtende, zich bij hen aangesloten heeft.

Behalve de feiten, die Dastjin aan Pleyte heeft meegedeeld, moeten wij nog andere uitingen van Badoej-zijde naar voren brengen.

Zoo vertelt Koorders in zijn nagelaten notities van de volgende reeks verhuizingen die de voorvaderen van den poe'oen van Tjikeusik op hun geweten zouden hebben, en die de Badoejs voor hem opnoemden:

Poe'oen Saneka, kleinzoon van Batara Patandjala, werd opgeroepen door den Sultan van Bantam en aangesteld tot poe'oen te Serang. Zijn zoon Mandjari wordt poe'oen te Baros; diens opvolger Soedji te Pandeglang. Diens zoon Djanggot verhuist naar Lantjar, Raji achtereenvolgens naar Batoe Karoet, Tji Larangan, Sampangpeundeuj en Bodjong Kopo (in Lĕbak); Waksir successievelijk naar Tjatang, Tji Tangtoe, Kadoeheulang, Babakan, Badoei, Tji Sere. Tarsi eerst naar Tji Paler, dan naar Tji Bakar, Rawajan, Tji Bĕĕng, Tarsan naar Tjikeusik, Bantar Waroe, Tji Samodor.

Blijkbaar is Tarsi al in Kanekes gevestigd geweest, terwijl zijn voorganger vlak ten Noorden ervan zat. Uit de volgorde: Serang-Baros-Pande-

glang-Lĕbak-Kanekes zou men zeker geneigd zijn aan deze door Koorders opgeteekende mededeelingeneenige historische waarde toe te kennen.

Zij worden bevestigd door het elders herhaald voorkomen in verband met de Badoejs van den naam Paroeng Koedjang, daar deze plaatsnaam in de beschreven trek-route ligt.

Koorders' aanteekeningen winnen in beteekenis door het door den controleur Spaan in diens nota van 1867 („Over de Rechten van den Inlander op den grond", behoorende bij het Eindresumé etc. etc., zie pag. 92 van dit artikel) omtrent de Badoejs meëgedeelde:

„Deze menschen zijn door het Mohammedanis- „me, waaraan zij zich niet wilden onderwerpen, „verdreven van de Noordkust, waar Bantam- „Girang hun oudste vestiging was (later Serang, „de tegenwoordige hoofdplaats der residentie; „nog latere vestigingen zijn vermoedelijk Tjibioek „in het district Tjimanoek en Koempai in het „district Paroeng Koedjang) naar Lĕbak............".

Vermoedelijk is dit door den heer Spaan als de gangbare traditie uit den mond van dessa-oudsten der Bantammers en der Badoejs opgeteekend.

Den naam Paroeng Koedjang als vestiging der Badoejs vinden wij ook terug in een legendarisch verhaal, door De Haan meegedeeld in het 3e deel van *Priangan*, waar wij op pag. 197 de volgende noot van den schrijver aantreffen:

„Ik noteer hier de inl. overlevering (bij L. „Steitz, rapport van 1821) dat de overwinnaar van „Praboe Siliwangi en grondvester van het Moham- „medaansche geloof, „„in de kampong Paroeng „Koedjan in het Bantamsche en *Bentar in het „Indramajoesche*, in ieder 40 menschen liet, ten „einde het geslagt van de Pakoewan Padjadjaran „en Madjapait niet te verliezen."" Wat ik hier „cursiveer is zeker weinig bekend."

Deze aanhaling bewijst dat in het begin der 19e eeuw bij het Preangervolk (Steitz was administrateur van Soekaboemi) het bestaan der Badoejs als een belangrijk feit bekend was. Blijkbaar is dus de verdedigingsstrijd der laatste standhouders tegen den Islam door de bevolking van West-Java meegeleefd, hetgeen alweer er voor pleit dat het geenszins onbelangrijke personages zijn geweest die de ziel van dezen strijd waren.

(Wat de identiteit aangaat der genoemde 40 menschen die te Bentar als resten van het rijk Madjapait zouden zijn achtergelaten, meent schrijver dezes den draad gevonden te hebben die naar een verklaring leidt, en zal daarop later terug komen.)

De mogelijke origine der Badoejs besprekende, moeten wij ook nog afhandelen met de bekende hypothese, dat zij uit den Tĕnggĕr afkomstig zouden zijn.

In een noot op pag. 128 van „De eerste Schipvaert" van Cornelis de Houtman (uitgave Linschoten-vereeniging) oppert de heer Rouffaer deze mogelijkheid. Hij komt daartoe, doordat in genoemd reisverhaal de beschrijving voorkomt (overgenomen van een in Bantam wonenden Portugees) van een „boeren" kolonie, die toen ter tijde zich gevestigd had aan den voet van den berg Karang, dus ten Zuiden van de stad Bantam, en daar bekend stond wegens ascetischen levenswandel en hooge moraal. Het waren enkel mannen, wien het huwelijk verboden was. Zij zouden wegens geloofsvervolging van den Tĕnggĕr naar Bantam zijn getogen en verlof hebben gekregen zich daar te vestigen. Nu hebben de Badoejs van oudsher groote waarde aan het gezinsleven gehecht, wat met het celibaat der „boeren" van den Karang niet vereenigbaar is. Buitendien was men in dien tijd in Bantam ver van tolerant tegenover andersdenkenden, zoodat het meer voor de hand ligt te veronderstellen dat die asceten-kolonie de rest was der — ± 25 jaar vroeger — door Sultan Hasanoeddin op den berg Poelasari aangetroffen 800 Çiwaïetische kluizenaars, die hij allen zou bekeerd hebben, behalve hun verdwenen leider. Dit lijkt een logischer identificatie dan die met de Badoejs.

In deel 81 v. d. *Bijdragen Kon. Inst. v. T. L. en V.k.* (p. 578) verdedigt De Roo de la Faille een gelijkluidende theorie.

Hij wil de Badoejs doen afstammen van een combinatie van de in het Portugeesche bericht genoemde „boeren" met een troep uit Pasoeroean afkomstige en door Sultan Soenan Djati als krijgsgevangenen naar Bantam meegebrachte Javanen.

Daar tegen deze hypothese letterlijk alles pleit wat van de Badoejs bekend is en vooral in hun eigen tradities niets te vinden is, wat er steun aan geeft, moet zij wel verworpen worden.

Hetzelfde geldt voor de op dezelfde pagina geuite, vermetele, veronderstelling dat de Karang Badoejs van den, volgens enkele berichten naar Bongbang uitgeweken Dipati Oekoer zouden afstammen.

Overzien en overwegen wij nu alle gegevens, historische en legendarische, dan kunnen wij ons langzamerhand (met wat fantasie!) wel een voorstelling maken van den gang van zaken; de realiteit blijft daarbij in dichte nevelen.

Helaas is de kans op meer licht in deze uiterst gering. Dat de poe'oens oude kropaks zouden herbergen bij hun poesaka is alleen al onwaarschijnlijk, omdat deze in de vochtige bosschen zeker niet langer dan bv. 200 jaar intact zouden blijven. Mogelijk dat hier of daar nog eens familiepapieren, afkomstig van het Bantam'sche Sultanshof, zullen opduiken, die feiten vermelden in verband met het bestaan der Badoejs in Zuid-Bantam — waarschijnlijker is het dat de nevelen dichter en dichter zullen worden.

De voorstelling, die wij ons ongeveer kunnen maken, is deze:

De zich tegen de bekeering verzettende bewoners van Padjadjaran (nl. van deszelfs vasalstaat Bantam) die de wijk namen naar het Zuiden in de richting van het Kĕndĕng-gebergte, groeiden in den loop der 16e eeuw geleidelijk aan tot een vrij aanzienlijk aantal.

Toen in 1522 de Islam zijn intrede deed in Bantam, zijn eerst uit Noord-Bantam de verzetslieden Zuidwaarts getrokken, meedoogenloos vervolgd, en daarom, verder en verder trekkend in de richting der veilige bergen, na jaren ten slotte terecht gekomen in de afgelegen hoeken, waar wij nu de restanten aantreffen.

Deze trek naar het Zuiden is zeker doorgegaan tot eenigen tijd na den val van Pakoewan in 1579. In den loop dier jaren is de vlakte van Lĕbak en het aangrenzend bergland geleidelijk bevolkt met uitgewekenen. „Lĕbak parahiang" heet deze streek en of dit vertaald moet worden met „vallei der vluchtelingen" of met „vallei der geesten" is volgens Pleyte een open vraag.

„Vluchtelingen" lijkt oppervlakkig beschouwd logischer, maar als men bedenkt dat in deze streek de vereering van de zielen der overleden oorspronkelijke aanvoerders (daleums) met religieus fanatisme geschiedde, en men ziet hoe er nu nog enkele oude dessalieden zijn die U bij elken berg den naam weten te noemen van de locale „loeloehoer" (geesten van voorouders) dan is „vallei der geesten" nog niet zoo onwaarschijnlijk.

Hoeveel uitgewekenen er geweest zijn en wie het precies waren is onnaspeurlijk.

De Bantamsche bevolking werd onder de Sultans verdeeld in *m*ᵉ*rdika*, zij die den Islam vrijwillig omhelsd hadden, en *abdi* (d.i. „slaven"), die zich onderworpen hadden zonder bekeerd te worden. Volgens Van Baak (Eindresumé etc., deel III p. 172) bestonden er in Noordelijk Lĕbak in de 18e eeuw nog heele kampongs van *abdi*.

De Badoejs behoorden echter niet tot deze twee groepen en zij bleven zich, geïnspireerd door hun daleums, onvermoeid verzetten, steeds zwichtend voor de overmacht, tot zij ten slotte in Kanekes, geworden tot ongevaarlijke en arme boschbewoners, met rust zijn gelaten op enkele condities.

Wij weten niet hoe lang dit geduurd heeft, maar kunnen ons wel indenken wat het beteekend moet hebben: dit telkens weer opbreken, mogelijk zonder gelegenheid tot rijstbouw voor hun onderhoud.

Dat daarbij alles verdwenen is, wat zij ooit bezeten mochten hebben aan poesaka e.d., is begrijpelijk; ook dat zij gemakkelijk tot een relatief ascetisme zijn gekomen.

Maar wonderlijk is het, dat nog in hen voortleeft die zelfde „spirit" die hen toen bezielde.

Houden wij ons aan de tot nu toe in deze streek gevonden pamoedjaān — Goenoeng Dangka, Lĕbak Si Bĕdoeg, Kosala en Artja Domas — dan zouden wij mogen aannemen dat er vier (beter drie) groepen zijn geweest, van welke er nu nog twee (Kanekes en Karang) over zijn.

De rest is via huwelijken met Mohammedanen in de omringende bevolking opgelost.

De Kanekes van thans vormden blijkbaar de belangrijkste groep, die zich volgens oude, later als heilig beschouwde wetten, tot een goed georganiseerde gemeenschap wist te ontwikkelen, door onverbreekbare banden samenhangend met Artja Domas, en wel in dezen zin, dat niet slechts Artja Domas er is voor de Kadjĕroan, maar, tegelijk de Kadjĕroan er zijn voor Artja Domas, m.a.w.

dat in deze verhouding de kern van hun nog onbegrepen wezen ligt opgesloten.

De aanhang, oorspronkelijk waarschijnlijk slaven, althans een lagere kaste, heeft zich zoo dicht mogelijk om de binnengehuchten der Kadjĕroan heen gevestigd.

Er schijnen door de laatste Bantam'sche Sultans, dus einde 18e eeuw, met de hoofden der Badoejs overeenkomsten te zijn gesloten betreffende de grenzen van het hun toegewezen gebied, terwijl, kort na de opheffing van het Sultanaat, de grenzen der tegenwoordige dessa Kanekes werden vastgesteld door ons bestuur, volgens Naseuni door Patih Dĕroes (een bekend Inl. bestuurs-ambtenaar in Lĕbak).

De vaststelling der grenzen door de Sultans vinden wij vermeld in de nota van Controleur Spaan (Eindresumé etc., 2e deel, Bijlage A), waarin hij over de Badoejs o.a. schrijft (zonder bronvermelding, omdat zijn bron de traditie was):

„Korten tijd vóór het einde van het Sultans-„bestuur waren deze lieden in het bijna onafhan-„kelijk bezit van de geheele streek van af de Tjisi-„moet, waar zij gevestigd waren op de plaats zelve „der tegenwoordige districts-hoofdplaats Lebak, „tot aan de Zuidkust. De voortdurende onlusten „echter in het Bantamsche rijk maakten het hun „onmogelijk dat geheele gebied zuiver te houden „van brandals en dit gaf den Sultan aanleiding hun „als Zuidelijke grens den Goenoeng Kendeng aan „te wijzen; tevens werd te Bajah aan de Zuidkust „een Ingebei van Sultanswege aangesteld, waar-„aan het tegenwoordige district Tjilangkahan als-„zoodanig zijn ontstaan te danken heeft. Van „dien tijd af waren dus de Badoejs door het Mo-„hammedanisme omgetrokken en aan alle zijden „ingesloten."

Oorspronkelijk hebben de Badoejs van Kanekes zich dus in een veel grooter gebied dan het huidige Kanekes staande weten te houden. De mededeeling van Spaan brengt ook licht over de ten Zuiden van den Kĕndĕngrug gelegen pamoedjaän Lĕbak Si Bĕdoeg, die blijkbaar bij een Zuidelijker wonend gedeelte der tegenwoordige orang Kanekes behoord heeft.

De door Patih Dĕroes vóór meer dan 100 jaar vastgestelde grenzen der dessa Kanekes zijn den Badoejs, als basis hunner onafhankelijke existentie, woordelijk bekend. Desgevraagd dreunen zij die grenzen vlotweg op en herhaaldelijk is in de afgeloopen decenniën, alleen op beweringen der Badoejs, hun gebied uitgebreid, overal waar het in den loop der jaren wederrechtelijk door de Mohammedaansche omwonenden geoccupeerd was geworden.

De opsomming dezer grenzen luidt als volgt: (te beginnen in het Zuiden en gaande langs de West-, Noord- en Oostgrens):

Hoeloe Tjidikit Tĕngah
Loemaok
Pasir Seuhang
Karang Ngadjadjar
Pasir loetoeng
Goeha Badak
Tjipinang gading
(langs) Tjibarani
Tjoeroeg Tjipanjairan
Leuwi Gĕde
Pasir limoes marin
Karedok Rantja Binong
Sirah Tjilame
Batoe Prĕda (Tjipitjoeng Tjangkĕr)
Goenoeng Pasir Poejoeh
Tjadas beunang natah
(langs) Tjiboelangit
Rantja Bodaän
Toenggoel Kisereh gĕde
Kadoe Tjoepoe
Lodar saät
Tjoeroeg Tjiatĕr
Pasir Baleor
Moeara Tjihaoer.
Pasir Mangli
Kiara Oebang
Pangsalakan.
Sirah Tjisael Koneng
(langs) Tjioedjoeng
Moeara Tjinamboh.
Kiara Gĕde
Bingloe haseum.
Sirah Tjibalĕgĕr saät.
Batoe Kangkot
Tjadas lemprak.
Soemoer tatah
Pĕntal Moentjang gĕde
Pĕntal sarani

(langs) Tjiangsana
(langs) Tjimangseurih
Tjadas boeloeh
(langs) Tjisimeut.
Leuwi Pangangĕnan
(langs) Tjisimeut
Moeara Tjibajantoeng
(langs) Tjibajantoeng.
Pĕntal lame tjopong.
Moeara Tjipanitih.
(langs) Tjipanitih.
(langs) Tjihandeung.
Moeara Tjisorogan.
(langs) Tjisorogan.
Moeara Tjikomboj.
Peundeuj gĕde.
(voetpad naar) Karang tjombong.
Oengkal Gĕdoeg.
Goeha bantjet.
Kawoeng loewoek.
Goenoeng leutik.
Rantja kiara rangrang.
Mĕntal awi gĕde.
(langs) Tjibatoe hideung.
Moeara Tjibatoe hideung.
(langs) Tjidikit.
Tjoeroeg garihoel.
Parakan Piteuk.
Moeara tĕloeh.
(langs) Tjidikit Tĕngah.
Hoeloe Tjidikit tĕngah.

In het terrein worden deze grenzen door aardhoopen aangegeven. Waar deze opsomming vermoedelijk alleen in het archief van den Regent v. Serang te vinden is, kwam het schrijver dezes gewenscht voor die hier nog eens vast te leggen.

Verschillende schrijvers zijn met argumenten gekomen om te bewijzen dat de Badoejs wel of niet afkomstig zouden zijn uit de verwoeste stad Pakoewan. Zooals uit het voorgaande blijkt is de opvatting, als zouden de Oerang Kanekes speciaal vluchtelingen uit die richting zijn, beslist onjuist.

De argumenten, die dit toch willen aantoonen, zijn dan ook geen van alle steekhoudend. Zoo poogt Jacobs uit anthropologische verschillen tusschen enkele gemeten Bantammers en nietgemeten Badoejs te bewijzen dat deze uit het Buitenzorgsche afkomstig zijn. Evenmin kunnen de uit de taal geputte argumenten ons ook maar in het minst bevredigen. Vroeger heette het dat de Badoejs oud-Soendaneesch spreken. Dit is onjuist. Hun taal is laag (kasar) Soendaneesch en weinig, alleen in enkele woorden, verschillend van het laag-Soendaneesch der Bantamsche bevolking om hen heen. (Hoog wordt door hen niet gebruikt; deze taal is pas later tot ontwikkeling gekomen. De hoogste persoon wordt door hen in „laag" aangesproken, wat op den oningewijde den indruk van een grof gebrek aan vormen maakt.)

In hun door Pleyte gepubliceerde eigen legenden en sprookjes wordt dezelfde taal gebruikt met enkele — later ingeslopen — „hooge" woorden er tusschen.

Hun pantoen's daarentegen zijn in oud-Soendaneesch, dus in een taal die zij zelf niet goed verstaan, maar a.h.w. moeten aanleeren door het dikwijls hooren der oude verhalen. Het is dezelfde taal der Preanger pantoen's, maar hierdoor wordt zeker niet bewezen dat de Badoejs speciaal uit den Preanger kwamen. De pantoen's komen uit het oude Padjadjaran, d.i. heel West-Java, maar in Bantam zijn zij later onder invloed van het Javaansch sprekende en Javaansch georiënteerde Sultanshof verdwenen. Hier bestond meer belangstelling voor de wajang.

Wij mogen dus den trek der Badoejs uit Noord-Bantam naar het Zuiden wel als een bewezen historisch feit beschouwen, daarbij als het belangrijkst naar voren brengend de eigen traditie hierover bij de Badoejs (Koorders) en de mededeelingen van controleur Spaan, die elkaar dekken.

De nauwkeurige waarheid zal wel nimmer uitvorschbaar zijn, omdat alles er op wijst — de streng gescheiden Kadjĕroan en Panamping (waarop wij in een volgend hoofdstuk terugkomen), de macht der poe'oens, het uitgebreide boejoet (taboe) stelsel — dat hier iets bijzonders in het spel is geweest, waarvan het ware wezen door hen zelf niet meer geweten wordt.

In de volgende hoofdstukken zullen wij eerst het meer exacte gebied van de inrichting der Badoejmaatschappij betreden om dan hun zeden en gebruiken te bespreken. Wij zullen daarbij op-

nieuw ons verwonderen als wij zien hoe dit schamele troepje zijn geestelijke bezittingen als waardevolle poesaka heeft weten te bewaren tegenover een, zoo al niet vijandige, maar dan toch weinig waardeering toonende omgeving.

De Bantammer beschouwt den Badoej met een soort minachting, gemengd met bijgeloovige vrees. Hij — de Bantammer — denkt nog te zeer primitief om niet overtuigd te zijn dat deze als asceet imponeerende zonderlingen over meer krachten beschikken dan de gewone dessa-man. Vooral over de macht der poe'oens zijn fantastische verhalen in omloop, speciaal over hun vermogen om langs indirecten weg het wel en wee van den vreemdeling, die hun adat forceert, te beïnvloeden.

In werkelijkheid ligt niets den braven poe'oens verder dan dergelijke berekende boosaardigheid.

Hoofdstuk V.

Inrichting der Badoej-maatschappij.

De maatschappelijke organisatie der Badoejs is — in verhouding tot hun zielental — zeer gecompliceerd.

Geen der schrijvers heeft tot nu toe een juist beeld ervan kunnen geven en de bestuursambtenaren van Lĕbak hadden er tot heden slechts een vage en deels onjuiste voorstelling van, evenals van het nauw er mee verband houdende zielental der Badoej-bevolking. Een en ander is een gevolg ervan, dat ook de onderzoekers, die het Badoej-gebied zelf bezocht hebben, voornl. af moesten gaan op inlichtingen die in zeer kort tijdsbestek (een of twee dagen) door ondervraging verkregen werden, waarbij de tijd ontbrak om op gecompliceerde punten dieper in te gaan.

Ons bezoek aan Kanekes, dat zooals reeds vermeld werd, anthropologisch en medisch een mislukking was, gaf ons gelegenheid om, steunend op de vroeger door R. A. A. A. Djajadiningrat en later door schrijvers dezes, tijdens bezoeken aan de Badoejs in 1915 en 1917 [1]), verkregen gegevens, van de inrichting der Badoej-maatschappij een helderder voorstelling te krijgen.

In de eerste plaats geldt dit hun zielental en de verdeeling in principiëel verschillende kasten.

Het onbekende, geheimzinnige „iets" dat de origine der Badoejs aankleeft, dat de oorzaak is van hun innerlijke kracht, van hun moraliteit, van de nauwgezette isolatie hunner „inner circle", heeft ook het aanzijn gegeven aan hun maatschappelijke indeeling.

Bekijkt men het kaartje van hun gebied, dan ziet men daarop binnen de dessa Kanekes een binnenst gedeelte aangegeven, dat „Taneuh larangan", verboden gebied, heet en waarin de drie bekende binnenkampongs, Tjibeo, Tjikartawana en Tjikeusik, liggen, benevens, ergens in het oerwoud, ten Z. van Tjikeusik, verborgen, hun Artja Domas. Waar het pad van uit het Noorden naar Tjibeo de grens der taneuh larangan bereikt, staat een groote waringinachtige boom, wiens stammen een natuurlijke poort vormen, die daarom „Kiara Lawang" heet.

Buiten dit verboden terrein liggen 25 kleine buiten-gehuchten, bewoond door z.g. „Oerang Kaloearan" of „panamping". Daar buiten, dus buiten de grenzen der dessa Kanekes, liggen te midden der omwonende Mohammedaansche bevolking nog 7 kampongs, die ten deele door Islamieten, ten deele door Badoejs bewoond worden en die dangka-kampongs heeten.

Tezamen worden de 3 genoemde soorten gehuchten door de Badoej-gemeenschap bewoond, die momenteel ruim 1500 zielen telt, waarvan er 140 op het binnengebied (de kadjĕroan), 740 op de gehuchten binnen Kanekes (de kaloearan) en 639 op de dangka-kampongs komen.

In den loop der laatste decenniën is dit aantal weinig veranderd.

De Kadjĕroan zijn in de afgeloopen 50 jaar van 180 op 140 gedaald (waarover later meer), maar het totaal is niet noemenswaard gewijzigd.

Het wezen der 3 soorten Badoejs is aldus op te vatten: De Kadjĕroan zijn blijkbaar van afkomst het edelste bloed; of dit berust op een afstamming van vorsten, edellieden, priesters of asceten is

1) *Indië Oud en Nieuw*, 3e jaargang afl. 11 en 12.

natuurlijk even onbekend als het raadsel hunner geïsoleerde existentie.

Wel kunnen wij een hypothese wagen.

Bij de beschrijving van Artja Domas noemden wij de zeven zonen van Batara Patandjala als stamvaders der Badoejs (lees: Kadjĕroan). Van die zeven waren er drie de stamvaders der poe'oens, twee die der seurat's, kokolot's en djaro-dangka's en twee respect. van de „Menak Parahiang" en van de „Menak Bongbang". Dit beteekent: van de Badoejsche edelen en van de edelen van Bongbang (de landstreek der Karang-Badoejs).

Eerstgenoemde edelen zijn wellicht de Kadjĕroan van thans, met uitzondering der genoemde waardigheidsbekleeders.

Het edele bloed dat de Kadjĕroan onderscheidt van de Panamping is waarschijnlijk dat der Menak Parahiang, dat nog steeds apart gehouden wordt van dat der gewone lieden.

Voor deze hypothese pleit ook nog dit: In de historisch getinte legende „Dewa Kaladri" geeft deze halfgod vóór zijn terugkeer naar den hemel een aantal wijze lessen aan de hem ontmoetende Badoejs. Deze luiden o.a.: „Past gijlieden allen ter dege op en neemt vooral goed ter harte het goede te betrachten, zorgt voor de naleving der verbodsbepalingen en waakt over de minderen, opdat voorspoed jullie nakomelingen ten deel valle, dit alles opvolgend" (Pleyte „Badoej'sche Geesteskinderen").

Het „waakt over de minderen" pleit wel voor de geopperde hypothese.

Jacobs moge in zijn publicatie nog zoo zeer den nadruk leggen op het communisme en op de volkomen gelijkheid der Badoejs, een door hen zelf diep geweten verschil — een kaste-verschil dus — tusschen Kadjĕroan en Kaloearan is onloochenbaar.

Denken wij aan een hunner belangrijkste overgeleverde levensregelen: „Strijdt niet tegen de Koningen; pleegt geen verzet tegen de edelen; de vorsten sterven nimmer uit; de ridderschap houdt nooit op te bestaan", dan is het begrijpelijk dat dit ook in hun tegenwoordige maatschappij met een kastenverschil parallel moet gaan. Hoe diep dit verschil gaat, kunnen wij niet weten. Daarvoor zou een langdurige samenleving met de Badoejs noodig zijn, die evenwel aan geen vreemdeling ooit zal worden toegestaan. Wij weten alleen den buitenkant. Bijvoorbeeld, dat de Kadjĕroan bepaalde werkzaamheden niet mogen doen, maar hiervoor speciaal aangewezen gezinnen uit de buitenkampongs gebruiken, de z.g. „Kaoem dalĕm", dat verschillende feesten door de Kadjĕroan onder elkaar gevierd worden met genoemde kaoem dalĕm als eenige uitzondering, dat overtreding der boejoet-voorschriften veel erger is als het de Kadjĕroan betreft dan de buitenmenschen. Alles typeert een neiging om de Kadjĕroan coûte que coûte hoog te houden en te verdedigen tegen aanraking met de buitenwereld.

Het „blauwe bloed" der Kadjĕroan is echter officieel ook in de buitenkampongs te vinden. In elke dangka-dessa is nl. een hoofd, de Djaro-dangka, die van Kadjĕroan-afkomst is, en wiens functie zoo mogelijk van vader op zoon overgaat. Deze toestand bestaat sinds eeuwen en in de dangka-kampongs is een gedeelte der Badoejbevolking van dit „blauwe bloed". (Deze dangkagehuchten moeten zeer oud zijn, want in „Dewa Kaladri" speelt de nu nog bestaande dangkakampong Tjiandam een rol, terwijl in het sprookje over de origine van Kanekes Nangkabĕngkoeng als verbanningsoord genoemd wordt, wat dit nog is).

De djaro-dangka heeft 2 helpers, die tot de genoemde edelbloedige groep behooren, en daarom „Kaoem dangka" heeten (deze naam wordt ook aan de heele groep gegeven). De functie van Kaoem dangka is erfelijk.

Behalve de 7 djaro-dangka's buiten de grenzen van Kanekes, zijn er nog twee in binnen Kanekes gelegen buitengehuchten, nl. in Kadoe Katoeg en in Tjihoeloe. Deze liggen zeer dicht bij de Noordgrens van Kanekes, die waarschijnlijk tot de in 't begin der 19e eeuw vastgestelde grenzen behoort. Blijkbaar lagen de dangka-gehuchten vroeger binnen het door de Badoejs geoccupeerd gebied.

Waar de kaloearan-dorpen alle klein en weinig beteekenend lijken, en waar deze hiërarchisch onder het bestuur der Dangka's staan, is het een niet al te gewaagde veronderstelling dat oorspronkelijk buiten de taneuh larangan alleen de 9 dangkagehuchten bestonden, die als voorposten dienst deden tegenover de gevaren uit het Noorden; dat langzamerhand de officiëele grenzen door het Bantamsche bestuur zijn verlegd naar het Zuiden, waarschijnlijk als gevolg van het opdringen der talrijker wordende Mohammedaansche bevolking,

De dessa Kanekes en naaste omgeving.

 grens dessa Kanekes

 Taneuh larangan (verboden gebied)

TJIKEUSIK
TJIBEO
TJIKARTAWANA
PAMOEAN
TJIKOPENG
TJIPIIT
GADJEBOG
TJIGOEROEGSEOR
KADOEKATOEK
TJIKADOE
TJIMOELOE
NANGKABENDKOENG
KOMPOL
KAMANTJING
TJIANDAM
TJILENGGOR
NOENGKOELAN
PANJAWEAN

POEOEN
SEURAT-KOKOLOT
DJARO-DANGKA
KAOEM DANGKA
DJARO KANEKES
KAOEM DALEM
TANGKESAN
DOEKOEN
KADJEROAN
PANAMPING

Schema van de inrichting der Badoej-maatschappij.

dat zoodoende 7 der dangka-kampongs buiten Kanekes zijn komen te liggen, en dat de 23 kleine buitengehuchten hun ontstaan te danken hebben aan de neiging van velen om dichter onder de sfeer der heilige poe'oens te zitten, en binnen de officiëel vastgestelde grenzen te wonen, wat een garantie vormt tegen vermenging met vreemdelingen van ander geloof.

Het vasthouden aan de zeven dangka-kampongs op de oorspronkelijke plaats en het dikwijls variëeren van ligging en naam der buitengehuchten, wijst op een hechter in de adat wortelende origine der eerstgenoemden. Wel hebben er wijzigingen plaats gehad, maar het grootste deel schijnt al een onafzienbaar langen tijd bestaan te hebben.

De dangka-kampongs vormen dus van oudsher voorposten, die tegelijk dienen moesten om den export van Badoejs zooveel mogelijk tegen te gaan.

Drie van de negen zijn nl. officiëele verbanningsoorden voor zondigende Kadjĕroan, zoodat de zondaars dus onder direct toezicht van een djaro-dangka komen, door wiens bemiddeling de lichtere gevallen eventueel terug kunnen keeren naar de binnen-dorpen, terwijl zij anders ook als Oerang Kaloearan voor de Badoej-maatschappij behouden kunnen blijven.

Hiërarchisch staan onder elke binnenkampong drie dangka-kampongs, terwijl de binnen Kanekes gelegen buitengehuchten onder de djaro-dangka's staan. Dit laatste is een ingewikkeld geheel, daar elke dj.-dangka bepaalde gezinnen der Kaloearan onder zijn toezicht heeft en niet bepaalde gehuchten, zoodat deze machts-sfeer zich over diverse gehuchten uitstrekt en elk gehucht dus onder meerdere djaro-dangka's staat. Het lijkt dus wel alsof dit een geleidelijk gegroeide toestand is, die de boven geuite veronderstellingen bevestigt.

Wij stipten reeds aan, dat door z. g. „Kaoem dalĕm" bepaalde werkzaamheden, die voor de Kadjĕroan boejoet zijn, in de binnenkampongs worden verricht, en dat deze lieden ook aan de Kawaloe-feesten der Kadjĕroan deelnemen.

Deze „Kaoem dalĕm" behooren ook tot het edele bloed, zijn dus geen gewone panamping, maar afstammelingen van Kadjĕroan. Volgens v. Hoëvell, die een goed kenner der Soendaneesche taal was, beteekent het woord „dalĕm" hier niet „binnen" maar „behoorend tot den Dalĕm", wat een Soendaneesch begrip is dat vorstelijk verblijf beteekent.

Het zijn van Kaoem dalĕm is erfelijk in bepaalde familie's, hetgeen dateert, zooals Naseuni meedeelde, uit den tijd dat het Sultanaat werd opgeheven.

Er ontwikkelde zich toen een nieuwe verhouding tusschen de Inlandsche ambtenaren en de bevolking dezer afgelegen streken. Het contact werd nl. veel intensiever, iets wat eenerzijds het volk — vooral de door de opdringende Mohammedaansche nederzettingen bedreigde Badoejs — ten goede kwam, maar andererzijds aan vele tot dusver onbestreden vrijheden een einde maakte. Vooral de betere organisatie der heerendiensten was een ingrijpende verandering. Deze heerendiensten waren aanleiding tot een overeenkomst tusschen de djaro-dangka's en het B.B. om de positie der Kaoem Dalĕm tot een vastere te maken, waardoor voorkomen werd dat zij dubbele heerendiensten hadden te verrichten: 1° voor de Kadjĕroan, en 2° voor het Gouvernement. Van deze laatste zijn zij toen vrijgesteld, evenals dit steeds voor dienaren van den Masigit b.v. toegestaan is.

Geleidelijk zijn zij zich toen gaan vestigen in buitengehuchten binnen Kanekes, om dichter bij de dorpen der Kadjĕroan te zijn.

Momenteel heeft Tjikeusik 9 Kaoem dalĕm onder zich, die wonen in de gehuchten Pamowean en Tjipiit; Tjibeo 7 in Gadjĕbog en Tjoeroegseor, en Tjikartawana 5, in Tjikopeng.

Deze Kaoem dalĕm hooren dus direct onder de poe'oens en niet onder een djaro-dangka. Zij zijn de belangrijkste leden der Badoej-maatschappij na de Kadjĕroan, omdat zij het zijn uit wie in geval zulks noodig is nieuwe Kadjĕroan gesuppleerd kunnen worden.

Het op afstamming berustende karakteristieke verschil tusschen Kaoem dalĕm en panamping is in de verschillende publicatie's over de Badoejs nooit duidelijk belicht, waardoor de suppletie een zaak leek, die met het streven om de Kadjĕroan zuiver te houden onvereenigbaar was. Wij komen hierop bij de bespreking der traditioneele 40 gezinnen nog terug.

Als een Kaoem dalĕm sterft, wordt zoo mogelijk een zoon van hem tot opvolger aange wezen.

Willen zij hun prerogatief niet verliezen, dan moeten de Kaoem dalĕm onder elkaar trouwen. Een mannelijke Kaoem dalĕm mag ook met een

vrouw der Kadjĕroan trouwen, die dan K. dalĕm wordt, terwijl door huwelijk met een Kadjĕroan een vrouwelijk K. dalĕm Kadjĕroan wordt.

Bij overtreding gaan alle Kaoem dalĕm naar Kadoe Katoeg als verbanningsoord.

Daar het van belang kan zijn voor latere onderzoekers om den huidigen toestand der Badoej-maatschappij vast te leggen, willen wij hier de namen der diverse gehuchten en hun verband opgeven:

Binnen-dorpen: Tjibeo,
Tjikartawana,
Tjikeusik.

Onder Tjibeo hooren de dangka-kampongs:
Tjiandam,
Kadoe Katoeg,
Tjihoeloe,

waarvan de beide laatstgenoemden binnen Kanekes zijn gelegen.

Onder Tjikartawana hooren:
Tjilenggor,
Panjaweujan,
Noengkoelan.

Onder Tjikeusik: Kamantjing,
Kompol,
Nangkabĕngkoeng.

Voor Tjibeo is het verbanningsoord Tjihoeloe, voor Tjikartawana Tjilenggor; voor Tjikeusik Nangkabĕngkoeng.

De namen der 23 buitengehuchten binnen Kanekes zijn (Tjihoeloe en Kadoe Katoeg dus niet meegerekend):

Gadjĕbog
Moeara Tjitjakal
Tjipaler
Sirah Tjitjakal (gemengd)
Tjipiit.
Tjisagoe
Tjikadoe
Tjipokol
Pamowean
Tjisadane (2 huizen)
Tjibatoebeulah (3 huizen)
Tjipeutjang
Karahkal
Batara
Kadoekohak
Tjisaban
Sarokokod
Tjoeroegseor of Kadoekĕtĕr,
Tjibongkok
Tjitjatang
Tjigoela
Bontjeret,
Tjikopeng.

Zooals men ziet, bestaan sommigen dezer gehuchten slechts uit enkele huizen en is er één, waar enkele Mohammedanen met speciale toestemming van de poe'oens wonen.

Op bijgaande illustratie is getracht de geheele staatsinrichting schematisch weer te geven. Aan de hand van het voorafgaande en de bijgevoegde legenda, vereischt het schema geen nadere toelichting.

Rest nog de beschrijving van enkele nog niet genoemde Badoej'sche waardigheidbekleeders.

In de binnenkampongs bestaan nl. voor het dagelijksch bestuur onder den *geurang poe'oen* nog een *geurang seurat* en een *kokolot*, die respectievelijk de functie van een minister en van Patih hebben, en in wier handen dus de dagelijksche gang van zaken ligt. Voor gewichtige beslissingen komt een raad van ouden bijeen, die bestaat uit den poe'oen + de z.g. *baresan*. Deze wordt gevormd door *seurat*, *kokolot*, 7 *parĕkan* d. z. daartoe aangewezen Kadjĕroan en de 3 bijbehoorende djarodangka's.

Ten slotte bestaat er voor het heele gebied nog een erfelijke functie nl. die van Djaro-Kanekes. Deze woont te Kadoe Katoek, is een Kaloearan, en is de tusschenpersoon tusschen de poe'oens en het Nederlandsch-Indische gouvernement in den vorm der betrokken inlandsche bestuursambtenaren. Gedurende ons bezoek aan het Badoejgebied was deze al bejaarde man dag en nacht in de weer om ons van dienst te zijn, maar ook om ons scherp te bewaken opdat zoo min mogelijk boejoet-voorschriften zouden worden overtreden.

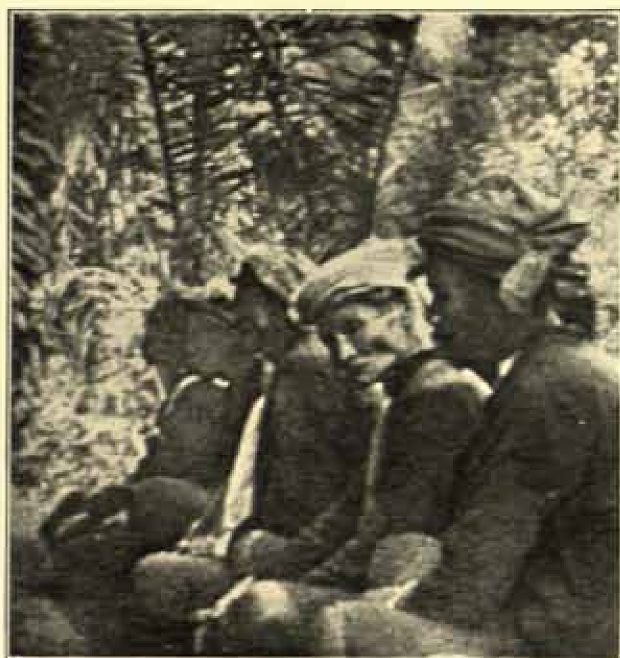
Zoo was hij avond aan avond druk bezig ons van primitieve Badoej'sche olielampen te voorzien, om te voorkomen dat wij daar — binnen de grenzen van Kanekes — van onze electrische lampen zouden gebruik maken. Waar de Badoejs geen licht mogen aansteken, behalve in geval van nood, was er nauwelijks poetjoeng-olie (gemaakt uit een palmsoort) genoeg bij elkaar te krijgen om in onze



De Regent v. Lĕbak spreekt de verzamelde Badoejs toe kort na onze aankomst aan de grens van Kanekes. De Kadjĕroan dragen witte hoofdoeken. Naseuni is goed herkenbaar.



De Regent v. Lĕbak en de Badoejs, links: Prof. de Langen en de Patih.



De Tangkĕsan, zou met zienersgaven behept zijn. Hij heeft het échec van onze plannen op zijn geweten.



Arpan, Djaro-Dangka van Kamantjing.



Een stoere maar weinig aantrekkelijke Badoej (Kadjĕroan).



De sympathieke, krasse Naseuni.



Ons échec wat het wetensch. onderz. der Badoejs betreft.
Zelfs dubbeltjes en kwartjes op tafel hadden geen uitwerking.
Van l. naar r.: de Patih, Prof. de Langen, Prof. Boeke.



R. A. A. A. Djajadiningrat de vergaderde Badoejs (Kadjĕroan en Kaloearan) toesprekend.



De Dangka-kampong Kadoe-Katoeg.



R. A. A. A. Djajadiningrat houdt een pleidooi voor de wetenschap. Hij preekt voor doovemans-ooren



Huis van Arpan, djaro-dangka v. Kamantjing, een der 7 half-Moh., half-Badoej Dangka Kampongs.
Het terrein om dit huis is boejoet.

behoeften te voorzien, en was de arme djaro elken avond uren in de weer om zijn ingenieuse lampjes bij te vullen, en de pitten te vernieuwen.

Zoo'n lampje bestond uit een klapperdop, waarin veelal nog een halve papaja was gelegd, welker holte met de olie gevuld werd. Een in elkaar gedraaid bosje katoenen draden lag hierin en gaf een walmend vlammetje, met zoo weinig lichtsterkte dat zelfs bij 7 of 8 dezer lampen lezen een onmogelijkheid bleek. Wij zijn echter zooveel mogelijk aan zijn wenschen tegemoetgekomen en hebben de electrische lampen niet of zeer weinig gebruikt.

Een andere vooraanstaande figuur in de Badoejmaatschappij, waarmee wij tijdens ons bezoek kennis maakten en die bijzonder de aandacht waard is, is de *doekoen* of *tangkĕsan*. Het merkwaardige is dat het bestaan van dezen functionaris tot nu toe volmaakt onbekend was. Geen der schrijvers rept over hem. Ook R. A. A. A. Djajadiningrat had nooit over hem hooren spreken. Wij ontdekten zijn existentie door een toeval. Zooals verhaald, ontmoetten wij een sterk passief verzet bij de Badoejs toen zij hoorden van ons plan om metingen te verrichten en bloed te onderzoeken. Er had een bijeenkomst plaats van vooraanstaande Kadjĕroan, djaro-dangka's en andere toonaangevende Badoejs, die werden toegesproken voor ons logeerhuis door den heer Djajadiningrat. Zij betoogden op de hun eigen beleefde en onderdanige, maar in casu zeer besliste wijze, dat onze wenschen onvervulbaar waren.

Naseuni, een der oudste Kadjĕroan, gewezen seurat van Tjikeusik, een man die bekend staat om zijn goed verstand, zijn kennis van pantoens en om zijn sympathieke gemoedsgesteldheid, verklaarde ten slotte dat de door ons gewilde inbreuk op hun boejoet-bepalingen voor de Kadjĕroan een onmogelijk te aanvaarden iets was, maar dat voor de djaro-dangka's en hun onderhebbenden de bezwaren niet in die mate bestonden. Door deze uitspraak onderwierpen de aanwezige djaro-dangka's en nog een 20-tal andere Kaloearan zich na eenige overreding aan het onderzoek, leverden een druppel bloed en werden gemeten. In totaal 25 man. Wij besloten toen den volgenden dag naar 2 der dangka-kampongs, op vele uren rijdens afstand gelegen, nl. Kamantjing en Kompol te gaan en daar alle inwoners onder handen te nemen. Den volgenden morgen toog een lange cavalcade met microscopen en anderszins beladen door bosch en sawahland naar genoemde kampong Kamantjing. Hier begon het definitieve échec der expeditie. Behalve de oude djaro-dangka Arpan, een eenigszins modern man, en diens kinderen en kleinkinderen, kregen wij niemand te zien. Aanvankelijk bleef de toestand ons onduidelijk, maar toen ook het uitloven van kleine geldelijke beloo-ningen geen invloed had, ondervroeg de heer Djajadiningrat den ouden Arpan wat intensiever en kwam ten slotte uit dat de djaro-dangka's door den doekoen (of tangkĕsan) gewaarschuwd waren, dat de Goeriang (geesten der voorouders) hem in een droom vermaand hadden het toegeven aan onzen aandrang als hevige boejoet-overtreding te beschouwen. De djaro-dangka van Kompol verklaarde dan ook liever af te treden dan zijn medewerking te verleenen, ja, beweerde ten slotte liever te worden afgemaakt!

Het bleek dus dat hier machten werkzaam waren, waarop niemand gerekend had, en die eigenlijk buiten de poe'oens om een groote rol spelen. Een nader ingesteld onderzoek wees uit dat de Badoejmaatschappij drie doekoens rijk is, die behalve dat zij op zeer primitieve wijze eenige geneeskunst uitoefenen, voornl. „zieners" zijn, die door middel hunner bovennatuurlijke gaven in staat zijn de wenschen der Goeriang aan de poe'oens kenbaar te maken. Zij heeten *tangkĕsan*, *doekoen poetih*, en *doekoen pangasoeh* of *noedjoem*.

De *tangkĕsan* en de *noedjoem* zijn kaoem dalĕm en wonen te Tjikopeng; eerstgenoemde stamt af van Daleum Djanggala en is dus familie van den poe'oen van Tjikeusik; de d. poetih is panamping van Kaoem-dalĕm-afkomst en woont te Tjikadoe.

De doekoen-functie is erfelijk in hun familie van af oude tijden. Blijkbaar stammen zij af van de sterrenwichelaars die in de oude Hindoerijken op Java een groote rol speelden (dit waren waarschijnlijk geen Hindoes, maar Indonesiërs).

Zij houden zich tegenover de buitenwereld op den achtergrond omdat zij, als hebbende contact met de heilige voorouders, extra boejoet-wezens zijn.

Belangrijke beslissingen als het benoemen of aftreden van poe'oens e.d. hangen in de eerste plaats af van hun advies. Hun aanwijzingen krijgen zij door droomen of „verschijningen" of ook wel door „stemmen".

De tangkĕsan toetst de verkregen orders van „gene zijde" aan die der beide collega's en daaruit, wordt de conclusie getrokken, die in ons geval volstrekt afwijzend luidde.

Toen — op last van den heer Djajadiningrat — de oude tangkĕsan ten tooneele verscheen, herkenden wij hem als een oude Badoej die de besprekingen met Naseuni den vorigen dag van A tot Z had bijgewoond, zonder commentaar te geven. Het was een man die opviel door zijn sluw ronddwalende kleine oogjes en geringe toeschietelijkheid. Op verzoek van den heer Djajadiningrat beloofde hij de Goeriang opnieuw te raadplegen, ging denzelfden avond nog naar Tjibeo, confereerde daar met den poe'oen in diens binnenkamer, waar behalve hij geen andere Badoej toegang heeft, en kwam — zooals wij wel vreesden — den volgenden morgen vroeg al terug met de boodschap dat de Goeriang hun verbod niet wijzigden. Er waren voldoende bewijzen dat de oude heer inderdaad dien nacht heen en terug naar de binnenkampongs was geweest, zoodat wij ons slechts bij deze beslissing konden neerleggen.

Zooals steeds bij dergelijke figuren, is het ook hier dubieus hoeveel er aan werkelijke clairvoyance, hoeveel aan auto-suggestie en hoeveel aan bewuste sluwheid moet worden toegeschreven.

De Badoejs zien alleen den eerstgenoemden factor en niemand zou het wagen zich tegen des tangkĕsan's beslissingen (die dikwijls wonderwel kloppen met de afgeluisterde vox populi) te verzetten.

Interessant is het zeker dat deze functies erfelijk zijn in bepaalde families van vader op zoon.

Bij de andere belangrijke functies komt die erfelijkheid als een geprononceerd feudale trek in het karakter der Badoej-maatschappij naar voren.

De poe'oens worden zoo mogelijk door een zoon, anders door een zeer na familielid opgevolgd, wat in deze kleine consanguine groep van personen altijd mogelijk is. Wordt een poe'oen weduwnaar, dan moet hij aftreden. Is hij om een of andere reden de functie moede, dan wordt door middel van mystieke ingevingen e.d. wel een uitweg gevonden om zijn aftreden plausibel te maken.

Een afgetreden poe'oen blijft onder strenge restrictie's, mag b.v. nooit de kampong verlaten (de functioneerende poe'oen mag nooit door een niet-Badoej gezien worden!), hij blijft echter ook deelen in zekere voordeelen die het poe'oenschap meebrengt, b.v. het hebben van een belangrijk aandeel in de heilige rijst die van de gemeenschappelijk bebouwde *hoema serang* afkomstig is. (De hoema serang is een heilig stuk grond, waarvan de opbrengst uitsluitend dient vóor consumptie bij de oogstfeesten.)

Na deze beschrijving van de inrichting der Badoej-maatschappij, die mogelijk voor een deel nog een overblijfsel is van het oude dessa-verband der vóór-Islam'sche beschaving (waarvan ons ± niets bekend is), voor een ander deel zich noodzakelijkerwijs heeft moeten ontwikkelen uit de moeilijkheden die de oorspronkelijke vestigers der Badoej-gemeenschap te overwinnen hadden om deze resistent te maken tegenover de buitenwereld, rest ons nog de bespreking van de algemeen bekende traditie der „veertig gezinnen", die volgens alle schrijvers de Kadjĕroan slechts mogen handhaven.

Tot onze verwondering ontkenden de Badoejs, desgevraagd, eigenlijk dat deze traditie bindend zou zijn en werd door den heer Djajadiningrat ook verklaard dit steeds als een van elkaar nageprate onjuistheid der verschillende schrijvers te hebben opgevat.

Volgens hem worden van oudsher de Badoejs veelal „Kaoem 40" genoemd en houdt dit verband met het feit dat zij vroeger gedwongen waren 40 wachten te leveren aan het Bantamsche Sultanshof, een tribuut dat door de verschillende districten van Bantam werd gebracht aan den Vorst, en dat voor Kanekes op 40 was vastgesteld. Het is natuurlijk niet onmogelijk dat deze vaststelling berust heeft op de traditioneele 40 gezinnen, maar de heer Djajadiningrat gelooft dit niet.

Gaan wij nu na wat wij over dit punt precies weten, dan moeten wij in de eerste plaats naar voren brengen, dat het bestaan van precies 40 gezinnen een feit is: nu, tijdens Pennings' nauwkeurige telling in 1899, Djajadiningrat's telling in 1908 en tijdens Jacobs' bezoek in 1888.

In 1864 spreekt Koorders in zijn ter plaatse gemaakte aanteekeningen over het sacramenteele getal hunner 40 gezinnen.

Volgen Blume vertelden hem de Badoejs in 1822 dat de Goden 40 mannen hadden aangewezen als

bewakers en verzorgers der heilige plaatsen. Hij spreekt met nadruk Raffles' bewering tegen dat men hier met een concessie der Bantamsche Sultans zou te maken hebben.

Tobias (1820) noemt de 40 gezinnen, evenals Raffles.

Steitz, in zijn boven-vermelde te Soekaboemi in 1820 opgeteekende legende, spreekt van de 40 door Sultan Hasanoeddin „gespaarde mannen", die de origine der Badoejs zouden vormen.

Belangrijker echter is, dat in de door Pleyte gepubliceerde legende, die den oorsprong der Badoejs behandelt, gezegd wordt: „doch in een dorp gedoogde hij (de in Kanekes zich vestigende vorst) slechts 40 gezinnen te zijn". Deze zin uit hun eigen sprookje, gepaard met het feit dat de 40 gezinnen bestaan, spreekt wel sterk hun huidige ontkenning tegen.

(Het getal 40 is een bekend heilig getal in de Hindoe'sche wereld. Volgens Jacobs zou het in casu verband kunnen houden met de 40 prijaji's die aan het hoofd der 40 provincie's van Padjadjaran stonden. Hij voert hiervoor echter geen enkel bewijs aan.)

Hoe is nu de waarschijnlijkste oplossing van de controverse waarop wij gestuit zijn?

Alle schrijvers, die van de 40 gezinnen reppen, vermelden tegelijk hoe bij ontstaan van een teveel, een gezin opdracht krijgt zich in de buitengehuchten te vestigen, en hoe omgekeerd een tekort van uit deze wordt aangevuld. Zooals wij zagen bestaan er inderdaad aanvullingstroepen in den vorm van de Kaoem dalĕm.

Dit feit bewijst o.i. reeds dat er slechts een beperkt aantal Kadjĕroan mogen zijn, want alleen hierdoor hebben de Kaoem dalĕm reden van bestaan. Waarom anders dit „blauwe" bloed niet definitief naar binnen gehaald?

Verschillende schrijvers over de Badoejs beschouwen hun beperktheid te uitsluitend als een gevolg van door den Islam gestelde eischen. Dat deze een rol hebben gespeeld, wordt in de literatuur ruimschoots bewezen, al verschillen de schrijvers over den vorm ervan. Van belang is wat wij lezen bij Raffles:

„(de Badoejs) were not compelled to become „converts, but it was agreed, at the same time „admitted, that the number of the Rawá'-ian, „the name given to their little societies, should „be limited to three or four."

Met „societies" zullen hier de binnengehuchten bedoeld zijn. (Deze beteekenis van het woord „rawajan" is nergens anders te vinden.) Dit is dus een door het Sultansbestuur geëischte beperking van nederzettingen, niet van gezinnen, wat in de lijn is van onze opvatting, dat de beperking van het gezinnental samen moet hangen met het wezen hunner samenleving, dus met hun inwendige organisatie (Kadjĕroan, Kaoem dalĕm etc.), en dat die beperking dus van veel ouder datum is dan eventueele met de Sultans afgesloten accoorden.

Naseuni formuleerde de positie der K. dalĕm aldus, dat als er een mantri-daoen (een der bijbaantjes bij de Kawaloe-feesten) te kort is, bv. door sterfgeval, huwelijk met een Kaloearan of verbanning wegens adat- overtreding, er een Kaoem dalĕm voor deze functie gekozen wordt.

Nemen wij in aanmerking dat in Tjikeusik b.v. niet meer dan 11 gezinshoofden zijn + enkele jongelingen, en dat van deze mannen een deel oude heeren zijn, die hun functies al hebben neergelegd, dan is het begrijpelijk, bij het groot aantal baantjes der Kadjĕroan, dat elke volwassen man zeker een functie heeft.

Trouwens, dit zal ook wel de oorspronkelijke bedoeling zijn geweest.

Bij al onze onwetendheid over het eigenlijke wezen dezer georganiseerde kleine nederzetting is het toch hoogst waarschijnlijk dat de Kadjĕroan en Artja Domas bij elkaar hooren; dat hun beperkt aantal en al hun functies op een bepaalde geërfde verhouding tot het heiligdom wijzen.

De Kaoem dalĕm zijn er blijkbaar voor om het officiëele aantal functies op peil te houden, wat in de praktijk neerkomt op een in stand houden der 40 gezinnen.

Een te veel kan alleen ontstaan door huwelijk. Er zou dan een gezinshoofd bijkomen, voor wien men geen passende functie beschikbaar heeft, en die dus, als Kadjĕroan, geen reden van bestaan zou hebben.

Daarom volgt dan een benoeming tot Kaoem dalĕm van een door den poe'oen aangewezen gezin.

Het eenige wat in het vraagstuk onduidelijk is, blijft de ontkenning door Naseuni van het verplicht zijn van het getal 40. Waarschijnlijk vindt die haar oorzaak in een al te categorisch gestelde vraag over een voor de Badoejs précair onderwerp.

Zij zijn zich natuurlijk hun geleidelijken achteruitgang in getalsterkte, waarover in het volgende hoofdstuk, bewust en een pientere oude heer als Naseuni zal reeds lang de mogelijkheid voorzien hebben dat ook het aantal gezinnen — zelfs met de K. dalĕm erbij — ten slotte onder den traditioneelen norm zal dalen. Dit zou in hun eigen oogen een begin van ondergang zijn en dus is het waarschijnlijk dat Naseuni dit tegenover het Hollandsche bestuur voorzichtigheidshalve niet erkent, uit — weliswaar ongemotiveerde, maar van hun standpunt uit bezien toch begrijpelijke — angst voor inmenging in hunne moeilijkheden.

Hoofdstuk VI.

Ethnografie.

Het ligt niet in de bedoeling van dit artikel, alles op te sommen wat ethnografisch bekend is over de Badoejs.

De lezers die in al deze détails belangstellen, worden verwezen naar de monografie van Jacobs en Meyer, die weliswaar in 1888 verschenen is en verschillende onjuisthede n bevat, maar als geheel toch een rijke bron van wetenswaardigheden vormt.

Onjuistheden zullen in een werk over de Badoejs altijd voorkomen. Niemand is in de gelegenheid lang genoeg onder hen te vertoeven om zijn gegevens door eigen waarneming te verkrijgen en steeds moet dus worden afgegaan op mededeelingen van de terughoudende Badoejs zelf.

In de volgende regelen zullen eenige belangrijke onjuistheden worden recht gezet, zullen in eenigszins groote lijnen het karakter, de moraal, en de adat worden beschreven en bepaalde typische punten uit de ethnografie van dit zeldzame volkje worden aangeroerd, zonder dat op volledigheid aanspraak wordt gemaakt.

Anthropologie. In aansluiting aan de hieraan voorafgegane beschouwing over de 40 gezinnen der Kadjĕroan volgt hier een en ander over het zielental der Badoejs.

In de hieronder gegeven tabellen zijn de tellingen verwerkt uit 1888 (Jacobs), 1899 (Pennings), 1908 (Djajadiningrat) en 1928 (verricht in verband met ons bezoek).

Deze getallen betreffen de Kadjĕroan.

(De geheele Badoej-maatschappij (Kadjĕroan, Kaloearan en Dangka-kampongs) telde in 1899 1387, in 1908 1547 en in 1928 1521 zielen).

	gezinn.	(wed.)	mann.	vr.	jongens	meisj.	ziel.
1888	49	(9)	40	49	44	51	184
1899	49	(9)	40	51	45	51	187
1908	41	(1)	37	34	30	55	156
1928	45	(6)	39	45	27	29	140

De laatste cijfers luiden gespecificeerd:

	mannen	vrouwen	jongens	meisjes	zielen
Tjikeusik	11	13	8	14	46
Tjikartawarna	6	7	4	4	21
Tjibeo	22	25	15	11	73
					140

De getallen betreffende het aantal kinderen der Kadjĕroan zijn in de bovengenoemde jaren:

1888	95 op 49	gezinnen of per gezin	1,9
1899	96 op 49	„ „ „ „	1,9
1908	85 op 41	„ „ „ „	2,0
1928	56 op 45	„ „ „ „	1,2

Men moet hierbij in aanmerking nemen dat bij de telling der Kadjĕroan ongehuwde jonge mannen en jonge meisjes als kinderen gerekend zijn, zoodat deze getallen, bij vergelijking met die der buitengehuchten en der Bantamsche bevolking, als geflatteerd moeten worden beschouwd.

Uit de staten blijkt dat tusschen 1888 en 1899 niets veranderd is, maar dat daarna een geleidelijke daling is gevolgd.

Deze daling betreft tusschen 1899 en 1908 vooral de vrouwen, wat zich in 1928 weer blijkt te hebben hersteld door opgroeien van het groote getal vrouwelijke kinderen van 1908.

Na 1908 is de daling geheel aan afname van het kindertal te wijten.

Hoe genoemde afname der volwassen vrouwen tusschen 1899 en 1908 verklaard moet worden, is niet duidelijk, maar het waarschijnlijkst is een tijdelijke toename van huwelijken met Oerang Kaloearan. Deze vraag is trouwens niet zoo belangrijk als de volgende: hoe de daling van het kindertal te verklaren?

Bij de Kaloearan is het getal kinderen momenteel — zooals uit de tellings-staten van dit jaar (1928) blijkt — 322 op 202 gezinnen, dus per gezin 1,6.

In 1908 was dit volgens den staat van den heer Djajadiningrat 1,8.

Voor heel Bantam is dit getal volgens de volkstellings-staten van 1905 en van 1920 constant 1,28.

Zoowel in deze laatste als in den staat betreffende de Kaloearan zijn jongelieden boven de 15 jaar als volwassenen gerekend, zoodat vergelijking der getallen 1,6 voor de Kaloearan en 1,28 voor Bantam met het getal 1,2 der Kadjĕroan zeer ten nadeele van het binnen-gebied uitvalt, wat in 1908, zooals blijkt uit de getallen: 1,8 (Kaloeran), 1,28 (Bantam) en 2,0 (Kadjĕroan), nog niet het geval was.

Een belangrijke afname van het kindertal der Kadjĕroan staat dus vast voor de laatste twee decenniën. Wat kan hiervan de oorzaak zijn?

Bij de Kadjĕroan hebben in dat tijdvak geen epidemieën gewoed; volgens Naseuni en de djarodangka's is de zuigelingensterfte niet grooter dan vroeger.

Daar ook ongehuwde jonge mannen bij de kinderen zijn gerekend, zou men kunnen veronderstellen dat er onder dezen een belangrijk verloop naar de buitenwereld kon hebben plaats gehad.

Dit is evenwel slechts zeer sporadisch voorgekomen en elk dier zeldzame gevallen is met name bekend.

Er moeten dus andere oorzaken zijn. Alles wat wij hierover verder zullen zeggen heeft uiteraard een bespiegelend karakter, te meer daar de besproken achteruitgang slechts de laatste 20 jaar betreft en het ons totaal onbekend is of dergelijke fluctuaties in het kindertal zich niet veelvuldig hebben voorgedaan in de afgeloopen eeuwen. Zoeken wij, deze laatste opmerking buiten beschouwing latende, naar een oorzaak, dan dringt zich de gedachte op van biologischen achteruitgang. Wij denken daarbij aan vermindering van libido en van vruchtbaarheid, onder invloed van inteelt, gepaard met ongunstig werkende psychologische factoren.

Dat een sterke inteelt plaats vindt blijkt uit het geringe aantal leden der Binnen-Badoej-gemeenschap. Deze bestaat goed geteld uit 140 Kadjĕroan + 21 Kaoem dalĕm gezinnen, wat neerkomt op ± 230 zielen.

De bedoelde psychologische factoren liggen voor het grijpen:

Van meet af aan streeft de Badoej-maatschappij naar „behoud" in den meest strikten zin van het woord. De Badoejs verkrachten daarmee de natuurwet dat onherroepelijk achteruitgang volgt waar geen streven naar evolutie bestaat. Mogelijk begint deze mentaliteit van vereering van het verleden en negatie van de toekomst zich eindelijk te wreken.

Inteelt behoeft — dit is herhaaldelijk bewezen — geen physieke of psychische degeneratie ten gevolge te hebben, maar de verhoudingen worden veel ongunstiger als deze inteelt gepaard gaat met eeuwen lang inwerkende factoren, als neiging tot ascese en onverschilligheid voor een flinke progenituur (een onverschilligheid die misschien zelfs tot bewuste beperking is geworden, toen een grooter kindertal de oude organisatie van een beperkt getal Kadjĕroan, met voorgeschreven afvloeiing naar de Kaoem dalĕm, slechts kon compliceeren).

Voor de veronderstelling dat de libido achteruit is gegaan, pleiten enkele feiten. Zoo geeft het te denken dat de Badoej bijna nooit voor een tweede keer trouwt. Achter het bewust-moreele gevoelsargument, dat de Badoej hiervoor als reden opgeeft, kan zeer wel een verminderde libido schuilen als physieke oorzaak. Hetzelfde geldt voor het laat trouwen (vergeleken met de Mohammedanen), voor de langdurige verlovingen, voor het bijna nooit voorkomen van echtscheiding, hoewel die niet verboden is, en ten slotte voor het sinds menschenheugenis niet meer voorkomen van overspel en voor de groote zeldzaamheid van andere, elders zoo veelvuldige, sexueele delicten.

Behalve door inteelt kan een vermindering van libido ook door de speciale condities, waaronder de Badoej leeft, in de hand gewerkt zijn: Het eentonig leven in een oerwoud-omgeving waarvan nooit meer iets uitgaat dat de fantasie of den menschelijken

hang naar romantiek prikkelt; de strijd om het materieële bestaan die tot een minimum is teruggebracht; de veiligheid die zelfs door wilde dieren niet meer wordt bedreigd.

Of ook de vruchtbaarheid door dergelijke factoren kan worden beïnvloed, is schrijver dezes niet bekend. Evenmin kan hij feiten noemen die speciaal wijzen op een achteruitgang van deze functie.

Of de Kadjĕroan in staat zullen zijn het kindertal weer wat op te voeren, moet worden afgewacht. Daarvan hangt het ten slotte af hoe lang zij zich nog zullen kunnen staande houden, want de houding van het Gouvernement maakt het hun verder zoo gemakkelijk mogelijk.

Tijdens onze kleine expeditie in Mei '28 was het plan geweest over de Badoejs, en wel speciaal over de Kadjĕroan, zoo uitvoerig mogelijke anthropologische gegevens te verzamelen. Wij slaagden er slechts in bij een 30-tal Badoejs metingen te verrichten en bloedgroepen te bepalen. Hierbij was slechts één Kadjĕroan, nl. de vroeger weggeloopen en in Serang verder opgevoede Dastjin, die ons vergezelde. Deze had bloedgroep o. Verder behoorden de meesten tot de Kaoem Dangka, Badoejs wier Kadjĕroan-afstamming wel vast staat, maar voor wier bloedzuiverheid wij weinig garantie hebben. Wij vonden hier alle 4 bloedgroepen vertegenwoordigd, zonder opvallende overweging van een der groepen.

Ons plan was de heele Kadjĕroan-bevolking van 140 zielen te onderzoeken, daar dit kleine aantal geen omissie's meer zou toelaten.

Wij stelden ons voor, dat een dergelijk onderzoek belangrijke gegevens zou kunnen opleveren, vooral wat de inteelt betreft, daar de ergologische factoren hier zeldzaam constant zijn gebleven.

Bij de Kaloearan is de inteelt uiteraard veel minder sterk en deze zouden voor dit onderzoek daardoor minder belangwekkend materiaal hebben geleverd.

Wel zouden wij bij hen een even geschikt terrein gevonden hebben voor een langs anthropologischen weg uitzoeken van de constitueerende rassen.

Langs dezen weg zouden nieuwe bewijzen kunnen zijn geleverd vóór, of wel argumenten kunnen zijn gevonden tegen de historische hypothese van een oorspronkelijke negrito-bevolking die door de Maleische volksverhuizing zou zijn overstroomd.

Het aantoonen dezer elementen, benevens die der later uit Zuid-Voor-Indië gevolgde Hindoe-invasie zou anthropologisch misschien mogelijk geweest zijn.

Op het oog zijn negrito-elementen zeker, althans bij de Buiten-Badoejs aanwezig. Werkelijk kroesharigen zagen wij wel niet, maar opvallend krullend haar komt veel voor. Een systematisch onderzoek van dit punt alleen, lijkt schrijver dezes te gelegener tijd wel uitvoerbaar.

Helaas is gebleken dat voorloopig alle kans op volledig anthropologisch onderzoek nul is, zoodat wij ook hier ten opzichte van het Badoej-volkje blijven staan op den onbetrouwbaren bodem der bespiegelingen.

De tijdens ons bezoek verrichte metingen van ± 30 „Kaoem dangka" zullen later door Prof. Boeke worden uitgewerkt en gepubliceerd.

Namen. Daar zulks ethnografisch speciaal den etymologen mogelijk interesseert, wordt hier een lijstje gegeven van Badoej'sche eigennamen uit Tjibeo, die voor een deel zeker bij de bevolking der Soendalanden niet (of niet meer) voorkomen en dus erfgoed zijn uit het oude West-Javaansche Rijk:

Taistjĕm, Kalwin, Sasmi, Oempal, Kastjĕm, Tjaismin, Sakinĕm, Jaltim, Dasinti, Kaltjinĕm, Salkimin, Nalkim, Tjaltjeu, Nalseuni, Djaltimin, Dastjĕm, Djaiswin, Nji Kaltjim (weduwe), Alseuni, Djaltiwin.

Psychologie. Wij betreden nu een gebied waarop het alweer even moeilijk zal zijn het verwijt te ontgaan romantisch getinte bespiegelingen te geven in plaats van waargenomen feiten. En toch moeten wij dit riskeeren, want de belangrijkheid van het Badoej-volk huist vooral in hun psychologie, die hen tot een uniek phaenomeen maakt op ethnologisch gebied.

Hun psychische gesteldheid is het, die hen interessanter doet zijn dan Koeboe's, Loeboe's Kalangs en ook dan de Tenggereezen b.v.

Het is deze die alle onderzoekers fascineert. Het is de onbegrepen innerlijke kracht, die zoo ongewoon is in een primitief volkje, en die steeds opnieuw doet gissen naar het in een dicht romantisch waas gehuld verleden, welk waas wij zoo gaarne

zouden verscheuren, omdat wij vooruit voelen dat deze verborgen historische feiten, belicht door de waarheid, eer kleurrijker zouden worden dan verbleeken.

De Badoejs hebben een eigen religieus systeem, een mixtum compositum van voorouder-geesten en godenfiguren, deels van Polynesisch-Heidensche, deels van Hindoe-origine.

Verder zijn zij op vele punten animisten in den strikten zin van dit veel misbruikte woord, maar daarnaast is hun gedachten-leven nog overwegend dynamisch, hetgeen een iets meer zeggende naam is voor het in den laatsten tijd ingevoerde begrip, dat met het niets zeggende woord prae-animisme wordt aangeduid.

Dynamisme is het geloof aan vrij werkende krachten, die zonder tusschenkomst van onstoffelijke wezens kunnen uitgaan van alles, wat in deze wereld geschikt is om, door zintuigelijke waarneming van den mensch, indruk te maken op zijn gedachten. (Encyclopaedie van Ned.-Indië)

Dit z.g. dynamisch denken wordt uitvoerig door Mr. v. Ossenbruggen behandeld in zijn „Het Primitieve Denken" (*Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned.-Indië*, Dl. 71).

Het wordt gekarakteriseerd door:

1. Het geen abstracte begrippen kunnen vormen;

2. Het geen begrip hebben van natuurlijke causaliteit;

3. Het beheerscht worden van het denken door het associatief mechanisme, vastgeknoopt aan het uiterlijk waarneembare. (Vierkandt spreekt van „die zwingende Kraft des associativen Mechanismus.")

Wij vinden van deze denkwijze ontelbare vormen in ons dagelijksch leven, speciaal in oude zegswijzen en bijgeloovigheden, maar ook kunnen wij ons zelf elken dag op gedachtengangen betrappen, die gelijk zijn aan die van den dynamisch denkenden primitieven mensch.

In de niet-intellectueele Inlandsche wereld is begrijpelijkerwijs deze associatieve denkwijze regel. Bij primitieve volken is „de zon komt op omdat de haan kraait" een verbreid geloof.

„Post hoc ergo propter hoc" is het onmiddellijk gevolg van dit associatieve denken. Nergens ontmoeten wij dit duidelijker dan in de geneeskundige praktijk en hier te lande speciaal bij de Oostersche patiënten (helaas lang niet uitsluitend!). De patiënt sterft steeds d o o r obat of injecties, nooit t r o t s deze hulpmiddelen.

Dit primitieve denken m o e t leiden tot geloof aan occulte krachten, tot magie-geloof.

Bij de Badoejs, waar elke intellectueele beïnvloeding ontbreekt, moet deze denkwijze uiteraard overheerschen.

Bovendien wordt het denken der Badoejs nog beïnvloed door de verdedigende houding die zij tegenover den Islam en via deze tegen de beschaving in het algemeen aannemen.

Daardoor is voor hen nog veel meer taboe (de Badoej zegt „boejoet") dan voor den Soendanees of Javaan.

Hun boejoet- en adat-voorschriften zijn dus:

1e overgeërfd uit de primitieve beschaving van het oude vaderland, en 2e. voorgeschreven door hun leiders in den Islamiseeringstijd.

Wij kunnen ons dan ook best voorstellen dat b.v. het afnemen van bloed voor onderzoek enorm boejoet is. Ten eerste om de — niet-bewuste — „dynamische" associaties, waarbij het gaat om de angst voor de sterke magische kracht van het bloed (vooral om dit in vreemde handen te zien overgaan) en ten tweede wegens de geprononceerde vreemdelingentaboe, die de Badoejs sinds hun isolement zich in steeds heviger mate zijn gaan opleggen.

Tot bovengenoemde dubbele origine zijn al hun angsten en schuwheden terug te brengen, al zijn zij zelf zich slechts bewust van hun religieuse angst voor de goden en de vergoddelijkte geesten der groote voorgangers, van wie deze voorschriften volgens hen afkomstig zijn.

Natuurlijk dringen trots alles moderner ideeën tot hen door en dreigen de jongere generaties minder strikt te maken tegenover de oude geboden.

Daar het deze adat- en boejoet-bepalingen zijn die vooral richting geven aan de dagelijksche levensbeschouwing der Badoejs, gaan wij nog wat uitvoeriger daarop in.

De adat- en boejoetvoorschriften, die uit het oude verleden stammen, dus niet gemaakt zijn door de Goden en Daleums, zijn in wezen verschillend. Ten eerste de van het primitieve denken afkomstige, degene dus die op oeroude, aan heel de menschheid gemeenschappelijke, magische begripsassociaties berusten. Ten tweede de aan

hun animisme, sensu strictiori, en ten derde de aan hooger religieuse moraalvoorschriften ontleende, dus in casu van Hindoeïsme of Boeddhisme afkomstig. Ten slotte heeft ook de Islam zijn invloed doen gelden, zooals wij boven zagen bij de weergave der „Sadat boemi" of „Oedjar Gĕde", die echter alleen als concessie aan de vroegere Mohammedaansche vorsten of hun ambtenaren moet worden beschouwd.

Dit laatste brengt ons tot de vraag, waarom bij de Badoejs de besnijdenis niet boejoet is, en of deze werkelijk op een concessie aan den Islam berust, zooals sommige schrijvers beweren.

Zooals bekend, is de besnijdenis geen specifiek-Islamitische instelling. Bij de meeste Maleisch-Polynesische rassen vinden wij deze gewoonte als oer-oude instelling aanwezig. De Profeet heeft haar ook overgenomen van de oude Arabieren en niet zelf ingevoerd.

Bij vele volken werd de besnijdenis niet toegepast zooals nu bij Mohammedanen en Israëlieten geschiedt, als circumcisie, maar in den vorm van incisie. Dit is de bij de Badoejs gebruikelijke manier, waarover Jacobs nog meedeelt dat bij zonen van Poe'oens de incisie schuin moet verloopen.

Volgens v. Ossenbruggen e.a. is deze incisie geen „pars pro toto" formaliteit, maar een uitbreiding van de oorspronkelijk magische handeling, door besmering met bloed (het magisch krachtige bloed) den jeugdigen knaap sexueel krachtig en vruchtbaar te maken.

Uit deze beschouwingen blijkt wel dat er van een concessie aan den Islam bij de besnijdenis der Badoejs niet gedacht mag worden. Dit is uitgesloten. Jacobs en Meijer geven uitvoerige détails over de besnijdenis-gebruiken en over het tanden vijlen, die beide op 7-jarigen leeftijd op denzelfden dag geschieden. Men bouwt daartoe een speciaal huisje, dat zeer laag van verdieping is en op manshooge palen rust.

Verschillende boejoetvoorschriften der Badoejs lijken wel sterk Boeddhistisch getint. De Badoejs weten daar niets van. Den naam Boeddha kennen zij niet. Mogelijk dat de ascetische zin van hun Daleums toch wortelde in West-Javaansche vestigingen van het Boeddhisme. In W.-Java, ook in Bantam, zijn beslist Boeddhistische oudheden gevonden, o.a. een bidschel in de buurt van Kosala en het beeldje Goeroe Rĕsi op Kosala. Ook het beeld door Hasskarl en Vorderman beschreven in de buurt van de Wijnkoopsbaai (pag. 53) moet Boeddhistische trekken vertoond hebben.

Dat er inderdaad gelijkenis is tusschen de oude verbodsbepalingen der Badoejs en de Boeddhistische geboden, blijkt uit de opsomming die Jacobs geeft.

Hij noemt de 10 geboden op der Boeddhistische bedelmonniken, waarvan de eerste vijf voor iederen Boeddhist gelden:

1. Gij zult niet dooden.
2. Gij zult u niet toeëigenen wat een ander toebehoort.
3. Gij zult niet liegen.
4. Gij zult u niet aan dronkenschap overgeven.
5. Gij zult u voor overspel wachten; het is een schandelijke zaak.
6. Gij zult des nachts niet ontijdig voedsel gebruiken.
7. Gij zult geen bloemkransen dragen, noch u van reukwerk bedienen.
8. Gij zult op een op den grond gespreide mat slapen.
9. Gij zult u onthouden van dansen, muziek, zang en tooneelspel.
10. Gij zult geen goud of zilver aannemen.

Zeker heeft Jacobs gelijk, als hij opmerkt dat een groot gedeelte dezer geboden bij andere oude godsdiensten ook voorkomt, maar de beide punten, die de aandacht verdienen, zijn: 1e. dat in casu geen der andere oude godsdiensten voor de hand ligt (eigen inventie door de Badoejs is toch *te* onwaarschijnlijk) en 2e. dat deze geboden zoo scherp geformuleerd bij de Badoejs in praktijk zijn, tenminste de meeste.

De geboden 1, 3, 5, 6, 8 en 10 volgen zij letterlijk op. Wat No. 10 betreft, zelfs strenger, want zij nemen in het geheel geen geschenken aan. Bekend is dat zij gevoelig zijn voor het ontvangen van zout als attentie en hiertegen geen bezwaar maken, mits de poe'oen speciaal permissie geeft. Zout is nl. een der zaken die zij dringend noodig hebben en zelf moeten koopen. Dit is tegenwoordig natuurlijk op elke dessa-passar mogelijk, maar vermoedelijk hebben zij vroeger tijden van zoutgebrek gekend en dateert daarvandaan het hebben van poesaka-zout, dat nooit

gebruikt wordt en van vader op zoon overerft. Dit zout ziet pikzwart van ouderdom en wordt als een kostbare poesaka beschouwd.

De geboden 7 en 9 volgen zij op met geringe restricties.

Zoo bezit elke Badoejsche schoone een klein spiegeltje: een ergens opgepikte scherf van spiegelglas met een eigen gemaakt houten lijstje er om. Dit is opvallend, omdat de dessa-vrouwen der buitenwereld veelal niet eens in het bezit van een dergelijk vrouwelijk attribuut zijn.

Hun versieringen zijn uiterst spaarzaam en hun muziek en zang soberder dan overal elders.

Gebod No. 4 is een beetje een zwak punt, want hoewel de Badoejs in het gewone leven in alles matig zijn, ontzien zij zich niet bij feesten „'m nu en dan flink te raken". Het gaat hier natuurlijk niet om jenever of bier, maar om hun eigen palmwijn, de wajoe, een voor Europeeschen smaaak weinig verkwikkelijk goedje, waaraan de Badoej echter, als opwekkend middel, zeer verknocht is.

Op hun tochten door de steile bergen van Kanekes hebben zij altijd een bamboekoker met wajoe bij zich.

In verband hiermee een aardige anecdote.

Zekere Patih Dĕroes, die in het begin der vorige eeuw tegen Daendels vocht (het schijnt dat de opstandelingen uit die jaren voor hun gevoel inderdaad niet tegen de Hollandsche overheersching, maar tegen Daendels vochten, die door zijn kras régime veel wrok gewekt had), riep de bevolking van Zuid-Bantam op om hem bij te staan. Ook de Badoejs. Dezen durfden niet thuis blijven en trokken mee ten strijde. Na twee dagen echter was hun wajoe op en zonk hun de moed — tot vechten of tot het overtreden van het eerste hunner geboden? — in de schoenen, waarop zij weer huiswaarts gingen.

Deze Patih Dĕroes is later in gouvernementsdienst gekomen en die overgang van vogelvrij opstandeling tot bestuursambtenaar is eigenaardig gegaan.

Hij was gevlucht naar het Kĕndĕng-gebergte en hield zich daar wel een jaar schuil in een grot bij den grooten, hoogen, in het Oostergrens-gebergte van Zuid-Bantam gelegen, waterval Tjoeroegsaeran ten Oosten van Tjitoedjah. Zijn echtgenoote schonk daar zelfs het leven aan een kind. Toen de vervolgingen wat geluwd waren, vestigde Patih Dĕroes zich in de oude dess Lĕbak (bij het tegenwoordige Leuwidamar) en leefde daar rustig — tot op een goeden dag controleur De Groot op last van resident Tobias (den eersten resident van Bantam) te Lĕbak aankwam om den vluchteling te arresteeren.

Hij had een zwaren dag achter den rug en arriveerde uitgeput en hongerig. Geen enkel huis in Lĕbak zag er zoo welvarend en gastvrij uit als dat van Patih Dĕroes, die zich dan ook een uitstekend gastheer toonde, een groote pas gevangen kakap opdiende en vurige kolen op het controleurshoofd stapelde door hem van een graat, die hem in de keel schoot, te bevrijden.

Den volgenden morgen haalde de controleur Patih Dĕroes over, mee naar Serang te gaan, hem een vrijgeleide garandeerend.

Resultaat was de benoeming van den arrestant tot Patih van Lĕbak, welke functie hij nog lang bekleed heeft. Zijn nakomelingen zijn sindsdien altijd gouvernements-ambtenaar geweest.

Behalve de genoemde 10 geboden zijn er nog reeksen zaken en handelingen boejoet voor de Badoejs, die ook weer verschillen naar gelang van de verschillen in positie.

Voor de poe'oens is veel meer boejoet dan voor de gewone stervelingen, voor de Kadjĕroan meer dan voor de panamping. Zoo mag de poe'oen niet door vreemde oogen gezien worden en moet hij zich dus, als er eens bezoek komt, verschuilen.

Zéér boejoet is het terrein om zijn huis, tenminste voor vreemden. Toen wij in Tjibeo waren, stond er steeds een haag van mannen in het straatje dat derwaarts voerde.

Een Badoej mag tusschen zonsondergang en zonsopgang geen licht branden, alleen bij onraad zou hierop een uitzondering gemaakt kunnen worden.

Wel mag hij 's morgens heel vroeg vuur maken voor het ontbijt.

Een Badoej mag bij de bewerking van den grond geen patjol gebruiken. Vermoedelijk berust deze adat op het feit dat voor hoema-bouw, zooals de Badoejs dien beoefenen en die een zuivere roofbouw is, de patjol van oudsher geen geschikt gereedschap is, daar de oppervlakkige humuslaag te gemakkelijk er mee wordt weggewerkt.

Daarom zullen de hoema-bouw beoefenende

Badoejs den patjol niet van de sawah's bebouwende bevolking hebben willen overnemen en hieruit is een verbodsbepaling met een taboecachet gegroeid.

Een Badoej mag geen vaar- of voertuig gebruiken, Zelfs de grootste afstanden hoort hij te voet af te leggen en tot voor kort werd hierop nooit inbreuk gemaakt. Evenwel is er geen boejoetschending zoo verleidelijk als deze, vooral voor de jongere, altijd iets modern voelende generatie. Vandaar dat dan ook herhaaldelijk gevallen van overtreding geconstateerd konden worden. Zoo zonden nog dit jaar de Badoejs twee hunner naar den heer Djajadiningrat in Batavia om over grondenkwesties te spreken en werd door deze beide „heeren" van trein en sado gebruik gemaakt. Het gevolg was dat zij, bij terugkomst verslag uitbrengend, met 40 dagen verbanning werden gestraft.

Het is hier de geschikte plaats om iets mede te deelen over die steeds terugkeerende gronden- en grenskwesties, die den Badoejs zoo ter harte gaan. Deze berusten op het vroeger reeds vermelde bestaan van grenzen die deels door de poe'oens met de Bantamsche Sultans zijn overeengekomen, deels na afschaffing van het Sultanaat door onze bestuursambtenaren zijn vastgesteld. Van dit oorspronkelijke gebied hebben de Badoejs blijkbaar nu en dan gedeelten ingeboet als gevolg van opdringing der omwonende bevolking.

Echter heeft het Bestuur eenige malen reeds de grenzen der dessa Kanekes in de laatste decenniën gewijzigd ten gunste van de Badoejs, daarbij de door hen beweerde oude regelingen als juist aannemende.

Ook momenteel dringen zij weer aan op teruggave van terreinen, die behooren tot Mohammedaansche dessa's, aan de Dangka-kampongs, tot welker ressort die gronden vroeger blijkbaar behoord hebben.

Tijdens ons bezoek aan Kanekes in Mei 1928 heeft de Regent van Lĕbak zich speciaal voor die kwestie geïnteresseerd en neigde ertoe zijn oorspronkelijk afwijzende houding te zullen wijzigen, toen hij een duidelijker inzicht kreeg in het groot aantal Badoejs dat van een regeling, zooals zij verzochten, zou profiteeren, en dat zijn verwachtingen verre overtrof. Waar er in die streek ten Noorden van Kanekes grond in overvloed is, zoodat de Inspecteur der Landelijke Inkomsten geen enkel bezwaar heeft tegen een wijziging, zal de huidige wensch der Badoejs waarschijnlijk ook weer vervuld worden. Natuurlijk staat de Mohammedaansche bevolking eenigszins afwijzend tegen dergelijke veranderingen, maar hun bezwaren zijn meer gevoelskwesties dan van feitelijken aard.

De Badoejs mogen niet lezen of schrijven of beschreven papier in bezit hebben.

Wel hebben zij bekraste bamboelatten, sastra's geheeten, waarover Meyer in het 2e deel van „Jacobs en Meyer" een en ander gepubliceerd heeft, mede aan de hand van een studie van Dr. Brandes.

Wij reproduceeren hier een foto van de sastra, die in het Museum te Batavia bewaard wordt.

De sastra's worden nog steeds gemaakt en stellen een primitief alphabet voor, een herinnering aan de in het oude Soendarijk bestaan hebbende schrijfkunst.

Het bekrassen geschiedt zonder dat de Badoaj weet wat precies de beteekenis is van de figuren die hij maakt.

Op elke sastra staan 3 rijen teekens.

De bovenste bestaat altijd uit 20 × 2 weerhaken; de 2e rij uit vertikale streepjes, meestal om de twee of drie afgewisseld door een nulletje. De derde rij is volgens de Badoejs het alphabet. Waarschijnlijk zijn deze teekens op te vatten als symbolen daarvan, daar een werkelijk alphabet strikt boejoet zou zijn. Hierop wijst ook het feit, dat deze derde rij op geen der sastra's gelijk is. Het maakt den indruk dat er maar iets van gemaakt wordt, waarbij men zich precies houdt aan het aantal 20.

Aan deze zonderlinge teekens geven zij de bekende namen van het tegenwoordige Javaansche en Soendaneesche alphabet: ha, na, tja, ra, ka, enz.

Meyer kwam verder te weten dat de vertikale streepjes der 2e rij de naktoe (getalswaarde) der letters vertegenwoordigen en dat die op een wijze die zij (wegens het behooren ervan tot de mysteriën der poe'oen's) niet nader wilden of konden uitleggen, door den poe'oen bij de naamgeving der jonggeborenen gebruikt worden.

Hij rekent met behulp van die naktoe en komt uit op een der letterteekens, dat dan het begin van den naam aangeeft.

Van een eigenlijke schrijfkunst is dus bij de Badoejs geen sprake.

De Badoejs mogen geen groote viervoetige huisdieren houden. Paarden, karbouwen, koeien zijn alle boejoet.

Vermoedelijk ook honden, want in de binnenkampongs ziet men slechts katten en kippen.

Vleesch eten mogen zij wel, maar niet van paarden, karbouwen, geiten, koeien en varkens. Blijkbaar hebben zij tegelijk met hun trek naar de bosschen officiëel van deze dingen afstand gedaan, vermoedelijk met het doel ook op die wijze het isolement te bevorderen.

Eigenaardig is, dat de meeste kleuren boejoet zijn, behalve wit en blauw, tegelijk dan ook de eenige kleuren die in hun kleeding vertegenwoordigd mogen zijn. Nog eigenaardiger is, dat ook de namen der andere kleuren niet mogen worden uitgesproken (Jacobs en Meyer).

Zoo zeggen zij niet *beureum* (rood), maar *siang* (licht) en niet *hideung* (zwart) maar *peutjeuk* (donker).

Ook zijn sommige zaaknamen boejoet, en niet alleen die van boejoet voorwerpen, maar ook van dingen uit het dagelijksch leven; speciaal geldt dit voor diverse diernamen. Aan Jacobs en Meyer ontleenen wij de volgende voorbeelden.

Zij zeggen niet: *bebek* (eend), maar *kotok dempe* (ineengedrongen kip), niet: *èmbe* (geit), maar *mëntjëk kolong* (hert onder het huis), niet: *koeda* (paard), maar *toetoempakan* (iets waarop men rijdt), overdag nooit *beurit* (muis), maar *sato geulis* ('t schoone dier).

Komt nu echter zoo'n woord in de pantoen's voor, dan is het niet boejoet, maar heeft dan ook een andere, en wel mythische beteekenis, bv. van een of ander vreemdsoortig monster.

Blijkbaar zijn die woorden boejoet omdat zij in de pantoen's voorkomen in een bepaald verband en berusten deze bepalingen dus alweer op vereering van het verleden.

De vroegere leiders hebben voorschriften gegeven, waarop de poe'oens nog voortborduren. Zij maken telkens nieuwe boejoet-bepalingen, naarmate de beschaving zich in nieuwe vormen opdringt. Voorbeelden hiervan zijn het als boejoet beschouwd worden van fotografeeren [1]), van de bioscoop (bij bezoek aan Serang), van electrisch licht. De jongere generatie staat hier nu en dan anders tegenover. De twee Badoejs, die na hun recent bezoek aan Batavia met 40 dagen verbanning bestraft zijn, hadden tegenover den heer Djajadiningrat hun gebruikmaken van den trein getracht te motiveeren met het argument dat dit eigenlijk niet boejoet kon zijn, omdat ten tijde der Daleums, die de voorschriften gemaakt hebben, er nog geen treinen waren. De poe'oen dacht er evenwel anders over.

Hevig boejoet zijn natuurlijk nieuwigheden, die tegelijk volgens het primitieve denken magisch gevreesd moeten worden. Vandaar dat de Regeering de Badoejs van inenten heeft vrijgesteld. Geleidelijk zijn echter de kaloearan en de bewoners der dangka-kampongs voor een deel tot inenting — vooral der zuigelingen — overgegaan, waartoe het intiem omgaan met de Mohammedanen in de buurt natuurlijk heeft bijgedragen.

Toch geschiedt deze inenting niet zonder gevolgen, want hoewel op de inenting der zuigelingen geen straf staat, wordt een volwassene, die de kunstbewerking ondergaat, zwaar beboet. Deze boete bestaat uit een stuk wit goed, een kris en „sareal". Dit laatste beteekent *één reaal*, een herinnering aan de Portugeesche munt van dien naam. De waarde ervan is 2 gulden en 16 duiten. Heeft de schuldige geen kris, dan kan hij er een voor *f* 0,50 bij den poe'oen koopen uit diens collectie en hem daarna weer aanbieden als boete.

Het is niet goed mogelijk hier alles op te sommen en te behandelen wat boejoet is. Eén opvallende zaak, die met de boejoetbepalingen te maken heeft, zij hier nog gememoreerd. Als wij de steile voetpaden volgen die de kampongs der dessa Kanekes onderling verbinden en onze blik zich verlustigt aan het schitterend berglandschap, vallen ons verschillende heuveltoppen op, die niet zooals de meeste tot boven aan toe ter wille van den hoemabouw zijn ontgonnen, maar die hun kroon van woudreuzen behouden hebben. De Badoejs deelen desgevraagd onmiddellijk mede dat deze toppen

---

1) Het verzet der Badoej's tegen gefotografeerd worden is helaas oorzaak van het slecht uitvallen der snapshots, die steeds ongemerkt genomen moesten worden.

boejoet zijn en niet ontgonnen mogen worden; printah van de oude Daleums, zooveel honderd jaar geleden.

Bij onderzoek blijken op deze toppen bronnen te bestaan, die voor de watervoorziening van het landschap van groot belang zijn en die bij universeele ontbossching zouden te niet gaan. Alweer een bewijs van de vèrziendheid der oude leiders.

Karakter en Moraal. Zoodra het mogelijk zal zijn de interessante moraal der Badoejs intensiever te bestudeeren, zal dit beteekenen dat de Badoej-gemeenschap in haar huidigen vorm tot het verleden behoort. Hun merkwaardigheid en moraliteit zijn geheel afhankelijk van de handhaving van hun isolement.

Zedewetten mogen nog zoo strikt en scherp zijn, als het volkskarakter niet meewerkt, worden zij tot een aanfluiting.

Het feit dat de moreele wetgeving der Badoejs met zooveel moraliteit gepaard gaat, bewijst dan ook dat het karakter goed en zacht is. Als Multatuli de Badoejs bedoeld had toen hij schreef over „het zachtste volk der aarde", zou hij niet ver mis geweest zijn en op dit punt geen oppositie ontmoet hebben.

Vergeleken bij andere, in primitieve omgeving en onder primitieve invloeden levende volken, zijn de Badoejs inderdaad een merkwaardig zacht en vreedzaam volkje.

Van den doorsnee Inlander onderscheiden zij zich door grooter respect voor een menschenleven en gematigder sexualiteit.

Hun meest opvallende goede eigenschap is wel hun eerlijkheid. Zij zijn ongekunsteld, naïef en dit blijkt bij kennismaking dadelijk uit hun antwoorden. Dat dit gepaard kan gaan met pogingen om den te opdringerigen vreemdeling op onschuldige wijze om den tuin te leiden en zoo de zaken die hun heilig zijn voor onbescheiden buitenstaanders te beveiligen, doet aan die eerlijkheid niets tekort. Soms vraagt men zich wel eens af of een antwoord dat ons ontwapent, niet getuigt van berekening, van diplomatie, van groote kennis van de menschelijke psyche, maar het blijkt toch steeds opnieuw dat het hun naïeve eerlijkheid is die nu en dan den schijn wekt van berekend te zijn.

Toen de heer Djajadiningrat moeite deed hen over te halen zich te leenen tot anthropologisch onderzoek en daarbij op meer weerstand stuitte dan hij verwacht had, probeerde hij eenige zachte pressie uit te oefenen door hen er aan te herinneren dat hij altijd voor hen klaar had gestaan om hun belangen bij het Gouvernement te verdedigen. Hij voegde daar aan toe, dat, als zij nu bij de eerste gelegenheid dat hij iets van hen vroeg, zoo ontoeschietelijk waren, hij ook geen animo gevoelde om altijd maar weer voor hen op te komen.

Het eenige antwoord was: „Toch bent U de eenige tot wien wij ons altijd weer om hulp zullen wenden".

Een dergelijk antwoord is volkomen ontwapenend, maar in casu een zooveelste bewijs voor de macht der oprechtheid, want het is niet wat het oppervlakkig lijkt: het meesterlijk antwoord van een diplomaat.

De Badoejs mogen boschmenschen zijn, zonder de gebruikelijke beleefdheidsvormen, zij mogen den onwetende choqueeren door hun gebrek aan een „hoogen" taalvorm als zij spreken tot hun meerderen, hun zuiverheid van gemoed neemt onherroepelijk bij nadere kennismaking voor hen in. Een staaltje van hun prettig-aandoende eerlijkheid:

Toen wij — ongenood — een bezoek brachten aan de verboden gehuchten Tjibeo en Tjikartawana waren wij zichtbaar onwelkom. Eenmaal voor het fait accompli gesteld, onthaalden de Badoejs ons echter gastvrij met wajoe en gepofte pisang. Deze werd aangeboden op een schaal van oud-Chineesch aardewerk, die de begeerte van een onzer opwekte. Onze Mohammedaansche geleider adviseerde het voorwerp te taxeeren, het bedrag op de baleh te deponeeren en den koop dan maar als gesloten te beschouwen. Wij lieten evenwel den eigenaar vragen of hij van zijn bezit afstand wilde doen tegen een civielen prijs. Hij hurkte toen voor ons neer, glimlachte verlegen en antwoordde alleen: „Toewan, het is al zoo heel lang in mijn bezit". Dat de koop niet doorging zal de lezer begrijpelijk vinden.

Deze zuiverheid vinden wij als karakteristiek verschijnsel steeds weer terug en deze is het die den Westerling zoo imponeert, omdat zij strookt met zijn ingewortelde, hoewel slecht nagekomen, religieus-moreele idealen. Strikte eerlijkheid, strikte monogamie, eerbied voor de nagedachtenis

der overleden echtgenoote, zij imponeeren ons, in den modernen tijd vaak malgré-nous.

Aan den anderen kant moeten wij oppassen voor overdrijving en tot deze beperkende opmerking worden wij gebracht als wij bij Jacobs het onjuiste verhaal lezen hoe de jonge meisjes bij de Badoejs geheel vrij gelaten worden bij de keuze van een echtgenoot, ja de eenige beslissende stem hebben.

Dit zou inderdaad voor een primitief Oostersch volk hoogst opvallend zijn. Het is echter zeer zeker onjuist en motiveert een rechtzetting. Het bewijs, dat Jacobs hier zijn fantasie vrij spel heeft gelaten, wordt geleverd door een der slot-alineae van de door Pleyte gepubliceerde legende over den oorsprong der Badoej-gemeenschap, een bron dus die te midden der Badoejs zelf ontsprongen is.

Wij lezen daar: „Wijders: zoo iemand ginds een mooie dochter bezit, mag hij deze niet weigeren, mits de man kleederen meebrengt voor de vrouw om te dragen, mitsgaders veldvruchten als rijst, aardvruchten enz. uit eigen aanplant verkregen. In geld heeft hij slechts 'n bedrag van vijf en twintig centen te betalen aan die hem trouwt, zijnde deze de poe'oen".

Al is hier dus geen Westersch moreel ideaal benaderd, toch zijn in het familieleven der Badoejs verschillende sympathiek aandoende trekken aanwezig. Zoo o.a. de ook elders op Java gevonden gewoonte om als ouder den naam van het kind te dragen. Heet het kind b.v. Djasma, dan laat de vader zich graag ajah Djasma en de moeder ambo Djasma noemen. Dit door Jacobs genoemde feit gaf ons bij de volkstellingen herhaaldelijk moeilijkheden, doordat een bepaalde man door onze vraagbaken met den naam van zijn zoon werd aangeduid, wat tot verwarring leidde in de administratie.

De verhouding tusschen de familieleden onderling schijnt steeds harmonisch te zijn.

De Badoej is toegevend van natuur, volgt gaarne een printah op, vooral van door hem als hoogere autoriteit beschouwde personen. Des te meer te waardeeren is hun hardnekkigheid als het om heilige zaken gaat. Deze ging in ons geval zoo ver dat de djaro-dangka van Tjiandam verklaarde liever af te treden dan eenig onderzoek te vergemakkelijken, nadat de tangkĕsan hun had verzekerd dat de geesten der voorouders zich verzetten.

Onverbiddelijk ook staat de Badoej tegenover hem die een ernstige zonde bedreven heeft. Verbanning is het onherroepelijk gevolg. Dit komt hoogst zelden voor.

Toch gaat zoo'n bestraffing niet gepaard met rancuneuse gevoelens tegenover den persoon in kwestie. Zij zien er meer een noodlottigheid in, waar de hartstochten buiten blijven. Een evenement in het rustige Badoej-leven, waarvan wij getuige waren en dat hun karakterzachtheid illustreert, speelde zich af onmiddellijk na onze aankomst aan de grens van Kanekes.

Tot ons gezelschap behoorde ook Djapar, de bijna 20 jaar geleden aan zijn volk ontloopen Badoej, die indertijd den heer Pleyte zooveel wetenswaardigs omtrent zijn volksgenooten wist te vertellen, en wiens portret als 16 of 17-jarige knaap dan ook prijkt op het titelblad van Pleyte's publicatie: „Badoej'sche Geesteskinderen". Begrijpelijkerwijs is Dastjin — zoo luidde zijn Badoej'sche naam — voor goed de terugkeer tot zijn volk ontzegd. Hij is een afvallige, die nu al bijna 20 jaar in de zondige buitenwereld leeft. Dastjin zou ook niet meer willen; hij is zijn volk ontgroeid. Hij is Mohammedaan, is lang bij de politie geweest, daarna dessaschool-onderwijzer, en nu geëmployeerd op een buitenverblijf van den heer Djajadiningrat, die van of het moment dat hij zich als schuchtere vreemdeling meldde in de Kaboepaten te Serang, zijn mentor is geweest. Al dien tijd is er waarschijnlijk wel eenig indirect contact geweest tusschen hem en zijn volk, ter gelegenheid van de jaarlijksche gezantschappen, maar zijn familie — speciaal zijn zusters — heeft hij nooit teruggezien. Toen hij hoorde van de plannen onzer kleine expeditie, vroeg hij den heer Djajadiningrat verlof om mee te gaan, speciaal in de hoop zijn zusters te kunnen ontmoeten.

Djapar is een stil type, ietwat anders dan de gewone Inlander, en op den ochtend onzer aankomst was hij zichtbaar onder den indruk. Daar zaten zeker dertig of veertig Badoejs ons op te wachten, onder wie hij natuurlijk menig bekend gezicht zag. Wij zagen hem zich wat verdekt opstellen te midden onzer bedienden. En toen had opeens de herkenning plaats van den kant der Badoejs. De ouderen onder hen fluisterden elkaar zijn naam toe met veelbeteekenende blikken in zijn richting, en Djapar retireerde nog wat verder. Duidelijk was dat slechts verheugenis deze ouden van dagen bezielde

toen zij den voor altijd verloren zoon, die het leven bij zijn volk versmaad had, terugzagen. Geen spoor van afwijzende gevoelens. Wij zagen den ouden Arpan, den djaro-dangka van Kamantjing, opstaan en zich naar ons logeerhuis begeven, waar Djapar zich op den achtergrond hield, en hem vriendelijk-schuchter aanspreken. Blijkbaar noemde hij alleen Djapar's naam op vragenden toon en daarop zagen wij hem met verheugd gezicht den jongen man meetroonen naar het dichtbij gelegen Kadoe-Katoeq, gevolgd door meerdere stamgenooten. Uren lang is hij daar gefêteerd, zou men kunnen zeggen, en heeft alles kunnen vernemen over zijn familie, maar de poe'oen beschikte afwijzend op het verzoek om de binnen-kampongs te mogen betreden. Hij is boejoet geworden, een onherroepelijk uitgestootene, maar die met vriendschappelijke gevoelens begroet wordt.

Deze humaniteit is kenmerkend voor het karakter der Badoejs. Ook houden zij zich niet aan den letter hunner wetten maar passen die op humane wijze toe, zonder aanzien des persoons als het om positie of afkomst gaat, maar met inachtneming van verzachtende omstandigheden. Een voorbeeld: In de al vaker aangehaalde oorsprongslegende der Badoejs lezen wij:

„Wat aangaat zij die van daar verwijderd worden, zoo er zijn die rijst stelen of zich vermeten maagden lastig te vallen door haar den boezem of de wangen te betasten, dan worden zij onvoorwaardelijk tot heengaan gedwongen en hun ballingsoord is de dessa genaamd Nangka bĕngkoeng."

Maar tegenover verloofden, die de kuischheidsgeboden schenden, is men humaner. Hier wordt rekening gehouden, hetzij met een bestaande jonge genegenheid, hetzij met den toekomstigen huwelijksband, en de straf der verbanning niet in volle gestrengheid toegepast. De jeugdige zondaars worden samen verbannen, onder streng toezicht van den betrokken dangka gesteld, en door dezen op het voorgeschreven tijdstip in den echt verbonden. Mits zij berouw toonen en de dangka voor hun goed gedrag durft instaan, kunnen zij echter in de binnen-dorpen terugkeeren. Bij volledige toepassing der straf, zooals bedoeld in de aangehaalde regelen, kunnen de bannelingen op zijn gunstigst zich na drie jaar onder de panamping in een kampong hunner keuze vestigen. (Het is de plicht der djaro-dangka's de bannelingen zooveel mogelijk onder hun invloed te houden, zoodat zij voor de Badoej-maatschappij behouden blijven en niet de vrijheid daar buiten verkiezen.)

De lange verlovingen van eenige maanden tot zelfs een jaar, waarin zij elkaar zelfs niet mogen groeten, moeten de jongelui wel moeilijk vallen en wij buitenstaanders bekijken het genoemde vergrijp zeker met welwillenden blik. Zou men ook hier weer moeten denken aan een geringere libido? Gevoelig voor de charme van de andere sexe is de jongere generatie zeker. Jacobs stelt het voor alsof in het dagelijksch leven alles ernst en rust is, maar Pleyte beschrijft hoe in het jongenshuis des avonds veelal de schoone sexe bezongen wordt in liedjes, die doen zien dat hun gevoelens niet twijfelachtig zijn.

Aan zoo'n festijn — *ngarororda* geheeten — nemen soms tien of twaalf ongehuwde jongelui, elk met hun *katjapi* (snaar-instrument) deel, waarbij — zooals Pleyte zegt — Eros bovenal rondwaart, getuige een enkel citaat:

Lagoe Ajak-Ajakan

Hoök teuing damar malam,
Hoök teuing damar malam,
Soepaja pondok palitna,
Soepaja pondok palitna,
Si Sĕnong ajak-ajakan,
Hoök teuing beunang hajang,
Soepaja pondok warisna."

door Pleyte als volgt vertaald:

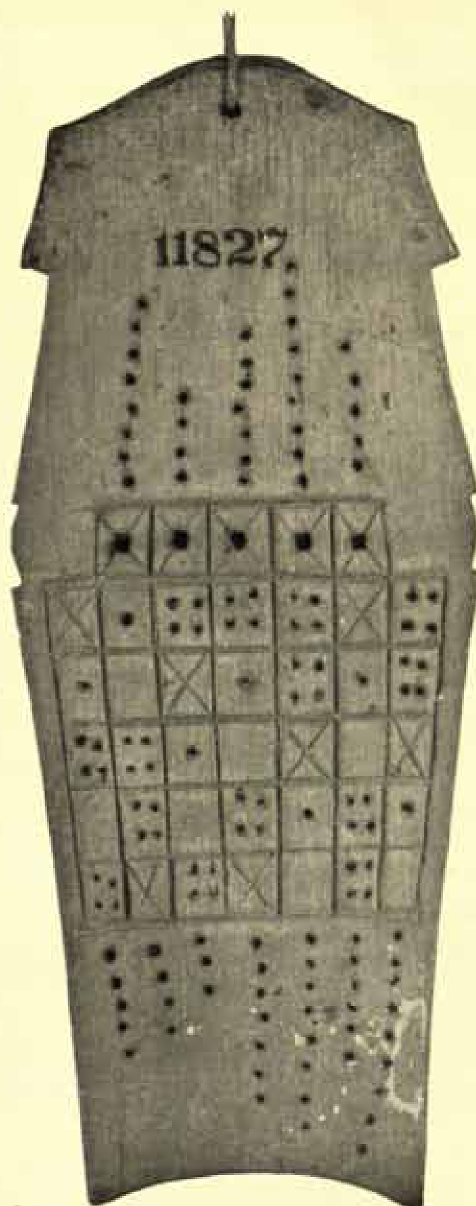
„Ik vind je zoo lief, mijn harslampje,
Ik vind je zoo lief, mijn harslampje,
Dat de pit kort zij,
Dat de pit kort zij,
Si Sĕnong ajak-ajakan (refrein).
Ik vind je zoo lief, wees toeschietelijk,
Opdat mijn begeeren kort zij."

„Dit zijn geen Josef-verzuchtingen", zegt Pleyte terecht.

Trouwens — tijdens het korte bezoek dat schrijver dezes aan de Badoejs te Tjikeusik bracht in 1917, merkte hij ook symptomen op die met het bovenstaande in overeenstemming zijn. Te zamen met Ir. Von Essen arriveerde hij doodvermoeid in



Sastra, met letterteekens bekraste bamboelat; de Badoejs beschrijven deze machinaal nl. volgens geërfde voorschriften, zonder de schrijfkunst machtig te zijn. Schrijven is bij hen „boejoet".



Kolendjer, een wichelplankje door de Poe'oen's gebruikt om slechte en goede dagen en tijdstippen te bepalen.



Eenige Badoej'sche sommiteiten, o. a. een ex-Poe'oen, met weinig vertrouwen ons gadeslaand tijdens bezoek aan Tjibeo.



Tijdelijk huisje voor de besnijdenis. Tjikartawana.



Foto Wenckebach 1928

Tjibeo, genomen van af het heuveltje waarop het rijstblok staat



Foto Wenckebach 1928

Tjibeo. Op den achtergrond het huis van den Poe'oen, dat geen vreemdeling naderen mag.



Buiten-Badoej de katjapi bespelend.
(Links de Wedana v. Leuwidamar)



Onder dit afdak staat het heilige rijstblok waarin de padi van de hoema Serang gestampt wordt. Het staat op een heuveltje naast de kampong (Tjibeo in dit geval).

genoemde kampong en vond die als uitgestorven. De mannen waren in het bosch en de huizen waren potdicht. Het duurde eenige uren voor een normaal contact verkregen werd, waarbij ten slotte de oude Naseuni (die ook nu — 11 jaar later — weer een hoofdrol speelde bij de besprekingen), het ijs brak.

In dien tusschentijd zaten wij eenzaam en snakkend naar een koelen dronk op de trap der baleh-dessa en voelen ons als uitgestootenen — tot voorzichtig de deur van het dichtstbijstaande huis geopend werd en een aardig meisjeskopje — *te* menschelijk nieuwsgierig om langer weerstand te bieden aan de verleiding — ons even monsterde, niet in gebreke bleef allervriendelijkst te glimlachen en weer haastig verdween. Toen begrepen wij dat de situatie niet hopeloos was en op die overtuiging voortbouwend, slaagden wij er dan ook in den passieven weerstand te overwinnen, tot wij lang na middernacht insliepen op het eentonig gezang van Naseuni, die de eene pantoen na de andere ten beste gaf.

„Nacht in het Badoewi-dorp", noemde Von Essen jaren later een sonnet dat hij dichtte aan die herinnering.

„De schoud'ren trots en trots de kop van brons,
Kwam de kokolot op ons toegetreden.
En duldde in 't Dorp der Afgescheidenen ons,
De witte Wester-menschen uit de steden.

Maar 's nachts droeg 't wijs gelaat gewijde frons,
Verzong hij plechtig pantoens als gebeden
En zijn we als zieners met zijn stemgegons
Aan de eeuwen van dit volk voorbij geschreden.

Aan de altijd ééndre in zelfde wet en zede,
Aan de geslachten, merkloos heen gegleden,
In 't heilig aantal, veertig, der gezinnen,

Terug in 't ééndre pantoenlied, waarbinnen
Hun dooden leven als in 't ver verleden.........
Terug in 't ééndre toekomstlooze heden."

Nooit vergeet ik dezen eigenaardigen avond, en nooit den glimlach die ons hoop gaf — en die ten slotte niets anders was dan „das ewig weibliche" dat tot uiting kwam. —

Vroeger — in den aanvang van dit artikel — werd reeds opgemerkt dat de moraliteit der Badoejs hun als zoodanig niet bewust is en werd betoogd dat dit hen eer op een hooger dan op een lager ethisch niveau plaatst.

Bewust zijn zij slechts van den vasten wil om de oude voorschriften te volgen en de heilige goederen te bewaken, die hun zijn toevertrouwd.

Het bestand zijn, ter wille van dezen plicht, tegen de verleidingen des levens is het wezen van hun moraliteit.

Parallel met het zedelijk bewustzijn gaat dat der zonde. Zonde is dus inbreuk op de boejoet- en adat-voorschriften.

Als zoodanig is dit zonde-begrip volkomen gelijk aan dat van alle primitieve volken. Hier is adat (en dus ook taboe) zoo innig met het volksbestaan verweven, zoo onafscheidelijk ervan, dat elke inbreuk schadelijk moet zijn, hetzij voor de persoon zelf, hetzij — en dit is de grootste zonde! — voor de gemeenschap (zie v. Ossenbruggen).

Van elke inbreuk op de oude verbodsbepalingen der Daleums, van elke zonde dus (die in ernstige gevallen, zooals b.v. overspel, ware doodzonden zijn!) verwachten de Badoejs dan ook ongeluk en gingen vroeger veelal met de heele kampong verhuizen om hieraan te ontkomen.

Iets dergelijks is herhaaldelijk voorgekomen. Het is dan ook een daad geheel in de lijn van het dynamisch denken. Bij verschillende primitieve volken wordt, ter afwering van de schadelijke gevolgen eener taboe-schending waartegen de doekoens geen middel weten, b.v. bij een pokken-epidemie, waartegenover de dokters machteloos staan, als eenige betrouwbare maatregel de ontvluchting der ontwijde plek toegepast.

Het moraal- en zondebegrip der Badoejs is dus geheel primitief en heeft met religieusiteit niets te maken.

En het is juist hier dat men zich verwonderd afvraagt, hoe zich op die basis rechtstreeks een mentaliteit van naïeve goedheid en tevredenheid heeft kunnen ontwikkelen, die veel meer is dan een slaafsch opvolgen van oude geboden. Wij raken hier aan het essentiëele der begrippen goed en kwaad.

Ergens, in den Proloog van Goethe's Faust, zegt de Heer tot Mephisto:

„Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst".

Dit woord bevat een eeuwige waarheid, die als regel verborgen blijft onder de oppervlakkige chaos onzer samenleving, maar bij de Badoejs als een natuur-phaenomeen aan het licht treedt.

Feesten. Hoewel de Badoej wars van opschik, luxe en luidruchtige pret is, heeft hij een groot penchant voor feestmaaltijden, die dan ook meestal tegelijk een religieuse beteekenis hebben. Al hun feesten zijn groote maaltijden met een ceremoniëel cachet.

Wat zij dan eten is nl. zeer speciaal. Het bestaat behalve uit rijst, en wel veelal heilige rijst van de hoema serang, uit diverse, voor deze gelegenheid levend gevangen, zonderlinge diersoorten. Tijden van te voren geeft de poe'oen dan ook orders om met deze vangst een begin te maken. Jacobs geeft het volgende lijstje:
een reebok, een dwerghert, een eekhoorn, een miereneter, eenige rivierslakken, eenige riviergarnalen, een soort riviervisch; in het Soendaneesch respect. *mèntjĕk, peutjang, boeoet, peusing soesoeh, hoerang* en *tjenang* geheeten.

Er zal wel een oud magisch bijgeloof aan deze dieren verbonden zijn, wat ons echter ten eenenmale ontgaat.

De *Kawaloe-* en *laksa-feesten* zijn oogstfeesten, die het jaarlijksch besluit vormen van de hoema serang bewerking. Een hoema-serang bevindt zich bij elk der 3 binnen-kampongs en wordt door de bewoners gezamenlijk bewerkt, waarbij de grond op geenerlei wijze door menschelijke lichaamsvochten verontreinigd mag worden. Vandaar dat zij onder het werken niet drinken.

De padi, afkomstig van deze velden, wordt in een speciaal rijstblok gestampt, dat op een heuveltje naast de kampong onder een afdak gelegen is.

De kawaloe-feesten worden door alle Badoejs „binnen" gevierd, de laksa feesten, die op de 3 kawaloe-feesten volgen, bij de respectievelijke Djaro-dangka's. Alleen de „kaoem dalĕm" vieren deze met de Kadjĕroan samen als helpers.

Een nauwkeurige beschrijving der kawaloe-feesten door een ooggetuige, den Soendaneeschen schrijver van den controleur Meyer, die zeer met de Badoejs bevriend was, vindt men bij Jacobs en Meyer. Het bestaat voornl. uit ritueele reiniging van den kamponggrond, ritueele wassching der menschen in de rivier, en uit toebereidselen voor den feestmaaltijd, waartoe bepaalde mannen, in bepaald aantal, uren lang in actie zijn. De details dezer voorbereidingen hebben alle kennelijk magische beteekenis.

Het laksafeest, dat drie dagen na kawaloe panoetoep gevierd wordt, is in wezen fetichistisch. De beschrijving van Jacobs is vermoedelijk overgenomen van de publicatie van den Ass. Resid. Spanoghe (den metgezel van Blume naar Artja Domas in 1822) die deze feesten in het Tijdschr. v. Ned. Indië Deel II weergeeft. Er is geen reden om aan te nemen dat het ook nu niet nog evenzoo toegaat. Als voorbeeld van zuiver animisme is een korte beschrijving hier niet misplaatst.

De hoofdzaak is een optocht naar het bosch, waarbij in een mandje een pop van rijstdeeg wordt meegevoerd, die in den rug gesteund wordt door een ei. Als bewakers zijn aanwezig een levende tarantella en wat slakken en krabben. Om de pop heen worden evenveel kleine tuitjes met rijstdeeg gezet als er mannen en evenveel uit blad gesneden poppetjes als er vrouwen in de kampong zijn.

In het bosch worden door den poe'oen om het mandje in een cirkel evenveel piekjes van bladnerf in den grond gestoken, als er mannen aan het feest meedoen. Die cirkel heeft een opening naar het Zuiden, met een groote levende schorpioen ervoor als bewaker. Alleen Batara Toenggal kan hier binnen.

Allen verwijderen zich nu, behalve de Kokolot, die achterblijft en plotseling een luiden schreeuw geeft, die tot in de kampong te hooren is. Dit beteekent dat Batara Toenggal de hem aangeboden prinses als bruid aanvaard heeft en zijn plicht als bruigom volbracht heeft.

De waarschuwing van den Kokolot wordt gevolgd door een oorverdoovend lawaai dat men in de kampong met alle beschikbare middelen maakt z.g. om de booze geesten te verhinderen de gewekte vrucht kwaad te berokkenen.

Als het lawaai voorbij is, gaat de poe'oen met een paar anderen naar het bosch om te kijken of de pop nog intact is. Dit voorspelt dan een gelukkig jaar.

Daarna volgt een algemeene bad-partij in de rivier en het feest eindigt met den grooten maaltijd waarvoor al de zonderlinge dieren bestemd waren.

Bij onze beschouwingen over de moraal werd ook de *bruidskeuze* bij de Badoejs reeds ter sprake gebracht en aangetoond dat de voorstelling, die Jacobs daarvan gaf, niet juist kan zijn. Wat de verdere ceremoniën hierbij betreft vernamen wij het volgende uit den mond der Badoejs, dat vrijwel met de beschrijving bij Jacobs overeenstemt. Volgens onze gegevens kiest de vader van den bruidegom de bruid, waarna diens moeder het eigenlijke aanzoek doet bij de moeder van het meisje. Zij brengt dan een cadeautje van sirihblaren mee. Als de moeders accoord zijn brengt de vader van den bruigom een bos sirih met ingrediënten benevens een paar eenvoudige zilveren ringen aan den vader der bruid. Deze sirih gaat naar den poe'oen, die de baresan (raad) bijeen roept ter goedkeuring. Hierop volgt de vroeger reeds vermelde abnormaal lange verloving, gedurende welken tijd de zilveren ringen gedragen worden.

Na het huwelijk worden deze afgelegd. Tot zijn dood toe blijft de Badoej echter een soort garen armband dragen, zonder welke hij zich hoogst onveilig voelt tegenover de gevaren des levens.

Huwelijksplechtigheid. Deze is bij de Badoejs zeer eenvoudig: De poe'oen stelt een goeden dag vast. Op dezen gaan de beide vaders met den bruigom naar den poe'oen, die voor eenige oogenblikken den jongen man uit de handen van zijn vader als zoon aanneemt en dan overgeeft aan den vader van het meisje. Daarna stelt deze laatste den bruigom in het bezit van zijn bruid, wat te haren huize plaats vindt. Een feestmaal bezegelt ook hier, zooals bij bijna alle volken, de trouwing. Hierbij bestaat ook de oude Soendaneesche formaliteit, dat de bruigom het eerste hapje rijst met de vingers in den mond der bruid brengt, die dit op dezelfde wijze beantwoordt.

Jacobs geeft nog een aantal détails, o.a. de formulieren die de bruigom moet opzeggen alvoren van zijn pas verkregen rechten gebruik te maken, wat onmiddellijk na het feestmaal behoort te gebeuren. Van den goeden afloop doet hij zijn schoonouders mededeeling, waaraan deze dan verdere bekendheid geven.

Van Höevell, die de Badoejs 40 jaar voor Jacobs bezocht, geeft een beschrijving, die van de vorige afwijkt. Volgens hem gaat ook de bruid naar het huis van den poe'oen en wordt het jonge paar vergezeld door familie en vrienden. De poe'oen zegt dan eerst (vert. v. Höevell):

„Heil lichaam, heil het woord van den Goesti, de openbaring van Allah!" waarop alle aanwezigen juichen: „Kawin! Kawin!" (trouwen! trouwen!).

Daarna geeft de vader zijn dochter aan den bruigom met de volgende woorden (vert. v. Höevell): „Ik geef mijn kind, zoo zij schoon is, „om te beminnen; zoo zij tenger is om haar te „bevelen; zoo zij gezet is om haar onder uw „huisgenooten te rekenen voor het verrichten van „grof werk aan den haard en om te arbeiden „in de keuken."

Het komt herhaaldelijk voor dat de diverse auteurs, die over de Badoejs geschreven hebben, elkaar tegenspreken en zeer uiteenloopende voorstellingen geven. Zeker is het verkeerd om, zooals Jacobs doet, de zelf ingewonnen informaties voor de eenig juiste te verklaren en het afwijkende voor foutief. Het is zeer goed mogelijk dat de adat zich geleidelijk, ja nu en dan zelfs met sprongen wijzigt, dat oude gebruiken plaats maken voor andere of dat er tweeërlei adat bestaat op bepaalde punten.

Alle onderzoekers moesten zich vergenoegen met het ondervragen der toch al weinig mededeelzame Badoejs en van objectief onderzoek is nooit sprake kunnen zijn.

Aanvaarden wij dus v. Höevell's verhaal als een gewaardeerde aanvulling van Jacobs' mededeelingen.

Ziekten. Wij hadden gehoopt hierover uitvoerige wetenschappelijke gegevens te krijgen, wat niet is mogen gelukken. Door navragen ervoeren wij dat er weinig ziekte voorkomt. De grootste rol spelen buikaandoeningen bij zuigelingen, en deze zouden een relatief groote sterfte veroorzaken. Epidemisch zijn vroeger pokken voorgekomen, maar met den vooruitgang der vaccinatie onder de Kaloearan, waartegen, zooals gezegd, wat de inenting van zuigelingen betreft, weinig weerstand bestaat, wordt de kans op zulke epidemieën steeds geringer. De laatste 8 jaar is geen pokken voorgekomen.

Pokdaligen zagen wij zoowel onder Kadjĕroan als Kaloearan, doch niet in grooten getale.

Long-tuberculose komt voor, o.a. stierf daaraan volgens mededeeling van den heer Djajadiningrat, de vorige poe'oen van Tjibeo. Momenteel zou er onder de Kadjĕroan een geval van bloed opgeven bekend zijn.

Blindheid op 2 oogen, dus door ziekte, is momenteel onbekend.

Vroeger zouden veel kropgezwellen zijn waargenomen, maar die afwijking kon nu niet geconstateerd worden.

Jacobs doet uitvoerige mededeelingen over de maatregelen die de Badoejs bij ziekte toepassen, en die uit bezweringsformulieren der poe'oens, maar ook wel uit symptomatische behandeling door middel van allerlei kruiden bestaat. Van Westersche geneeskunde willen de Badoejs uit den aard der zaak niets weten. Zij wenschen een ziekte ook niet als zoodanig te bestrijden, daar zij deze fatalistisch als de wensch der goddelijke voorouders beschouwen. Hoogstens bestrijden zij hinderlijke symptomen of bezweren in enkele gevallen booze geesten. Pokken b.v. wordt als een gunst van B. Toenggal beschouwd, die volgens de overlevering immers zelf pokdalig was.

Landbouw en Tijdrekening. De landbouw der Badoejs is roofbouw, d.w.z. ontginning van den boschgrond om er dan padi te planten. Zij zijn hierbij geheel afhankelijk van den regen, daar kunstmatige bewatering der gronden niet voorkomt.

Na hoogstens 3 jaar wordt een hoema niet verder bewerkt, maar nieuw terrein uitgekozen.

In het midden van hun gedachtenwereld staat de bewerking van de z.g. *hoema serang* en het al- of niet-slagen van den oogst op deze heilige velden.

Er is in hun eentonig leven naast Artja Domas slechts één belangrijke factor en dat is de hoema serang.

Elk der drie binnendorpen heeft zijn eigen hoema serang die in gemeenschappelijken arbeid bewerkt wordt.

De naam hoema serang maakt een ietwat zonderlingen indruk, daar *hoema* een droog padiveld en *serang* sawah beteekent. Oorspronkelijk beteekent *serang* echter een bijzonder soort sawah.

Zeer duidelijk geformuleerd vinden wij dit in het „Extract uit het Rapport omtrent de apanage- „velden der inlandsche hoofden en omtrent de „rechten, door de bevolking op de sawah negara of „kedaleman in de Residentie Bantam uitgeoefend, „opgemaakt door de controleurs A. J. Spaan en Mr. „F. C. Valck", welk extract als Bijlage A is toegevoegd aan het 2e deel van het „Eindrésumé „van het bij Gouv. Besl. dd. 10 Juni 1867 No. 2 „bevolen onderzoek naar de rechten van den in- „lander op den grond op Java en Madoera" (samengesteld door den Chef der afd. Statistiek ter Alg. Secretarie).

Wij lezen hier op blz. 2:

„Toen ook bestond waarschijnlijk nog algemeen „de heden nog bij den kleinen stam der Badoewi's „in Lebak in zijn zuiveren vorm heerschende „gewoonte, dat jaarlijks de geheele stam gemeen- „schappelijk een stuk grond bewerkt, waarvan de „opbrengst bestemd is tot het vieren van gods- „dienstige feesten.

„De bewerking, beplanting en oogst van dat „stuk grond geschiedt daar gemeenschappelijk, „door den geheelen stam. De op deze wijze bewerk- „te en tot dat doel bestemde velden droegen toen „en dragen nog den naam van sèrang of sesè- „rangan en hebben o.a. de hoofdplaats van dit „gewest, evenals verscheidene dessa's zooals „Karang Sèrang, Sèrang Nambo, e.a. hunne namen „te danken aan het feit dat zich daar vroeger sesè- „rangan's bevonden hebben". —

Zooals wij bij de bespreking der oogstfeesten zagen, geschiedt de bewerking der hoema serang onder speciale voorzorgen tegen verontreiniging. Voor deze bewerking bestaan van oudsher vaste ritueele data, waarvan nooit wordt afgeweken.

De *tijdrekening* der Badoejs hangt dan ook zeer nauw samen met deze ritueele data.

Hun *jaar* is, zooals bij alle Malayo-Polynesische volken, een zonnejaar, nl. een oogstjaar, dat duurt van oogst tot oogst.

Zij verdeelen dit jaar in maanmaanden nl. van volle maan tot volle maan, wat ± 29½ dag is. Daarom hebben zij, evenals overal elders op Java, afwisselend maanden van 29 en 30 dagen (oud-Javaansche instelling).

De namen dezer maanden zijn ongeveer dezelfde als die der in Midden- en Oost-Java nog in zwang zijnde (maar bij de Bantammers onbekende)

mangsa-maanden, die van oud-Javaanschen oorsprong zijn; deze mangsa's waren (en zijn nog) perioden van zeer ongelijke lengte. De Badoejs hebben dus — evenals de Tenggereezen — twee oud-Javaansche instellingen gecombineerd, nl. maanmaanden en mangsa's. De bedoelde namen luiden bij de Badoejs: Kasa, Karo, Katiga, Sapar, Kalima, Kaănam, Kapitoe, Kadalapan, Kasalapan, Kasapoeloeh, Hapit lĕma, Hapit kajoe.

Als zij deze namen opnoemen, beginnen zij altijd bij Sapar, omdat in die maand de hoema serang-bewerking begint.

De Badoejs hebben een 7-daagsche week, waarvan zij onder elkaar de dagen noemen als volgt:

Dite, Soma, Anggara, Njiboeda, Raspati, Soekla, Toempĕk.

Zij kennen echter ook de namen: Ahad, Sĕnen, Salasa, Rĕbo, Kĕmis, Djoemahat, Saptoe.

Van deze 7 weekdagen gaven zij ons de volgende naktoe's (getalswaarde): 5, 4, 3, 7, 8, 6, 9.

Ook kennen de Badoejs de vijfdaagsche week of pasaran, een oorspronkelijk Indonesische instelling, die overal op Java nog een rol speelt, en waarvan de dagen heeten: Lĕgi, Paing, Pon, Wage, Kliwon (met de naktoe's 8, 5, 9, 7, 4).

Den dag verdeelen de Badoejs volgens Jacobs in zessen, den nacht in vijven, nl.:

6 uur	v.m.	isoek	6 uur	n.m.	sareupna
9 uur	,,	tĕngah naik	8 ,,	n.m.	saleureuk boedak.
12 uur	,,	tĕngange	12 ,,		's nachts tĕngah peuting
1 uur	n.m.	lingsir	2 ,,	v.m.	djanari leutik
2 uur	,,	sandekala	4 ,,	v.m.	djanari gĕde
4 uur	,,	boerit.			

Hierbij zij aangeteekend dat op Java de nacht en de dag elk in zessen verdeeld zijn, en op den Tengger elk in vijven, zoodat bovenstaande indeeling in elf wel niet geheel volledig zal zijn.

Met hun 12 maanmaanden van 29 en 30 dagen moeten de Badoejs elk jaar 11 dagen achter raken bij het zonnejaar, dus een maand in 3 jaar. Als zij dit niet zouden corrigeeren, zouden zij dus op den duur geheel en al met de natuurwetten in de war raken, daar zij vaste voorschriften volgen betreffende de maanden waarin zij planten en oogsten.

Bij verschillende Indonesische volken geschiedt deze vereffening door een schrikkelmaand in te voegen eens in de zooveel jaar. Bij de Tenggereezen bv. wordt om de 5 jaar een schrikkelmaand ingevoegd door naamsverandering van een der maanden bv. door Kalima plotseling Kapat te noemen. De Badoejs doen dit niet.

Andere volken laten de laatste maand zooveel dagen langer duren als zij achter raken, of korten de eerste maand naar verhouding in (zie Pleyte: „Het Malayo-Polynesische jaar").

Bij de Badoejs is de zaak wat verward en gecompliceerd.

Zij hebben als richtsnoeren:

1°. hun maan-maanden.

2°. de natuurverschijnselen, die den landbouw beheerschen: sterrenbeelden, periodieke verschijnselen in planten- en dierenrijk.

3°. hun ritueele data, nl. die voor het gaan naar Artja Domas (16—18 Kalima), en die voor het bewerken van de hoema serang, waarvoor Naseuni ons de volgende data gaf:

18 Sapar: begin van het schoonmaken.

20—22 Kaănam: snoeien der boomen („noetoehan").

14 d. later: branden („ngahoeroe").

20—30 Kapitoe: planten („ngaseuk").

Kadalapan en Kasalapan: wieden („ngored"). daarna selamatan.

1—8 Kasa: oogsten („diboewat").

17 Kasa: 1° kawaloefeest („kawaloe mitĕmbeujan")

18 Karo: 2° kawaloefeest („kawaloe tĕngah").

17 Katiga: 3e kawaloefeest („kawaloe panoetoep")

20—27 Katiga: de laksafeesten.

Aan al de genoemde ritueele data moeten zij met pijnlijke nauwkeurigheid officiëel vasthouden, en tegelijk mogen zij niet in botsing komen met de natuurwetten, wat op den langen duur door de jaarlijksche 11 dagen verlies het geval zou zijn (bij de hoema-bouw behoeft echter één of twee maanden verschil niet tot mislukking te leiden).

Nu wordt het den Badoejs gemakkelijk gemaakt om te schipperen doordat zij als ongeletterden en met hun eentonig bestaan geen behoefte hebben aan een nauwkeurig bijhouden der data van het dagelijksch leven, zoodat zij door invoeging van enkele dagen, nu en dan, niet gehinderd worden.

De poe'oen stelt door berekeningen, waarvan hij o.a. van plankjes met teekens gebruik maakt, een

gunstigen dag vast, waarop bv. met de ontginning in Sapar kan worden begonnen. Hij regelt dit zóó, dat er van verlies van dagen geen sprake kan zijn en noemt den vastgestelden dag 18 Sapar. Van daar uit wordt dan verder gewerkt, waarbij zich zoo noodig nog andere mogelijkheden voordoen om dagen te winnen. Volgens Naseuni smokkelt de poe'oen nooit achteruit, wat van een juist inzicht in de situatie blijk geeft.

Zoo worden de oogstjaren met de 12 maanmaanden gevuld, zonder dat de tijdrekening belangrijk in de war raakt.

Ettelijke uren zijn er noodig geweest om, pratend met Naseuni, achter deze feiten te komen, die geheel beheerscht worden door den eisch de ritueele data in naam hoog te houden. Dat desnoods de natuurwetten een weinig in het gedrang komen, deert hen niet.

Dit origineele feit — het stellen der data boven alle andere factoren: boven het behoud der tijdrekening en boven het volgen der natuurwetten — blijkt nog uit de volgende mededeeling van Naseuni over den gang van zaken bij misoogst op de hoema serang. Is hiervan sprake op één, en ook op twee der drie heilige velden, dan deelen deze in den oogst van de derde hoema serang. Hebben echter alle drie hoema serang misoogst, iets wat hoogst zelden gebeurt, dan wordt het geval moeilijk.

Wel zorgt men dan voor ritueele rijst door de hoema-poe'oen daarvoor te bestemmen, maar deze wordt tegelijkertijd bewerkt met de particuliere rijstvelden, en dus geoogst één maand na den officiëelen oogstdatum voor de hoema serang. Men zou dus een maand te laat zijn voor kawaloe mitěmbeujan, wat voor den Badoej ondenkbaar is.

Om deze moeilijkheid op te lossen, decreteert in zoo'n geval de poe'oen dat de maand Kasa verlengd wordt met 30 dagen, en dat dus Karo Kasa wordt, Katiga Karo heet, Sapar Katiga, Kalima Sapar, enz. Op deze wijze worden de heilige data gehandhaafd, terwijl geen notitie genomen wordt van het feit dat de tijdrekening een maand fout is.

Dit kan, omdat, zooals gezegd, een maand verschil voor hun landbouw geen overwegende bezwaren geeft; officieel herstel der fout is dus ook niet noodzakelijk.

Vermoedelijk is de beschreven gang van zaken niet traditioneel. Een totale misoogst der drie hoema serang is zeker een groote zeldzaamheid. Volgens Naseuni heeft zich het genoemde geval ± 20 jaar geleden voorgedaan, wat overeenkomt met het feit dat Djapar (Dastjin), die bijna 20 jaar geleden als volwassen jongen de Badoejs verliet, ons te voren de verlenging der maand Kasa als gevolg van misoogst al had beschreven. Hij moet die tamelijk ingrijpende maatregel nog hebben meegemaakt en zou zich de geschiedenis waarschijnlijk niet herinneren als het geen zeer bijzondere gebeurtenis geweest was.

Het is daarom logisch te veronderstellen dat de toenmalige poe'oens op eigen initiatief en niet op traditioneele gronden den boven beschreven maatregel hebben toegepast en om religieuse gevoels-overwegingen, bv. gevoelens van eerbied tegenover de goddelijke voorouders, die de fatale driedubbele misoogst noodig geoordeeld hadden, de bezwaren der maandverandering als permanent hebben geaccepteerd, in plaats van haar later door een analogen maatregel ongedaan te maken.

Ook is het niet onmogelijk dat deze door de poe'oens getroffen regeling een herinnering voorstelt aan een vroeger bestaan hebbend systeem van schrikkelmaanden, zooals op pag. 92 van de Těnggěreezen is vermeld.

Dat zoo'n verandering in de tijdrekening der Badoejs zeer zeldzaam is, misschien zelfs nooit eerder is voorgekomen, blijkt bij vergelijking van de Badoejsche maandtelling met die der buitenwereld.

Deze is nl. van 1822 (toen Blume noteerde dat Kasa 1 = 5 November was) tot 1907 onveranderd gebleven. Volgens Pleyte was in laatstgenoemd jaar 14 Kasapoeloeh der Badoejs = 30 Augustus, wat met Blume's notitie klopt. Momenteel echter is 14 Kasapoeloeh = 30 September, welk verschil aan de blijkbaar in 1908 plaats gevonden hoema serang-misoogst te danken is.

Vergelijking met de bij de Javanen momenteel nog bestaande rekening met dezelfde namen dragende (ṃangsa-)maanden [1]) doet zien dat 100 jaar geleden de Badoejs al 5 maanden verschilden van de buitenwereld (in 1822 was Kasa 1 = 5 November, heden = 14 December; overal elders is Kasa 1 = 21 Juni). Dit verschil moet — daar de ritueele data der

1) De omwonende Bantammers kennen deze tijdrekening niet, zij gebruiken de Mohammedaansche maanden Sawal, Hapit, Rajagoeng, Moeharam, Sapar, Maoeloed, etc.

Badoejs waarmee hun rekening samenhangt, heel oud zijn — al eeuwen bestaan hebben.

Als ongeletterden, dus zonder geschreven tradities, hebben de Badoejs natuurlijk geen jaartelling.

Alleen de stamboomen der poe'oens en andere sommiteiten kunnen als maatstaf voor den duur hunner existentie als afzonderlijk volk dienen.

De schepping der wereld is voor hen onmiddellijk aan het begin dezer stamboomen voorafgegaan.

Kolendjer. De Badoejs (speciaal de poe'oens) gebruiken bij hun berekeningen van goede en slechte dagen z.g. wichelplankjes, die ook elders op Java, bij de doekoens, nog in zwang zijn. Zij noemen deze „Kolendjer". Een in het Museum te Batavia aanwezig exemplaar uit Tjibeo afkomstig wordt hier gereproduceerd.

En dergelijk wichelplankje heet op Java, en ook bij de Tenggereezen: „papan sadrolas".

Naseuni kon ons het gebruik niet goed uitleggen, was dit blijkbaar vergeten, zoodat het vermoeden voor de hand ligt dat tegenwoordig, behalve poe'oens en tangkĕsan, niemand er veel notie van heeft.

Toch kregen wij een voorstelling van de wijze waarop deze plankjes toepassing vinden, door de beschrijving die Jasper, in zijn verhandeling over de Tenggereezen, ervan geeft.

De door hem gereproduceerde papan sadrolas is ongeveer ingericht als die der Badoejs, alleen 12 vakjes breed in plaats van 7.

Volgens Jasper gaat men nu aldus te werk: (zie de illustratie t/o pag 87)

Stel, men wil op reis gaan op Salasa-Pon en wenscht te weten op welk uur men vertrekken moet (overdag). Men telt dan bij elkaar de naktoe's van Salasa en Pon, zijnde respectievelijk 3 en 9. (Deze naktoe's staan op het plankje aangegeven als rijen gaatjes, voor de pasaran bovenaan, voor de Indische week onderaan).

Nu telt men tot 12, beginnende rechts onderaan (2e kolom = 1) en gaande naar links; in den linkerbenedenhoek gekomen, gaat men eerst zonder tellen terug naar het punt van uitgang, om dan, opnieuw naar links gaande, de telling te beëindigen. De vertikale kolom, die men ten slotte bereikt heeft, geeft voor de 5 tijdstippen van den dag aan of zij gunstig zijn of niet.

Goed zijn [ ] en [::], slecht [·] en [X].

Beneden is het begin, boven het einde van dag- en nacht-verdeeling.

Op het Badoejsche plankje eindigt men in het veronderstelde geval (dus tot 12 tellende) in de 2e kolom van links; daarin zijn het bovenste en het onderste vakje slecht, dus men moet zijn reis liefst niet beginnen 's morgens vroeg en 's middags tusschen 4 en 6, maar op een der tusschenliggende tijdstippen.

Wil men 's nachts vertrekken, dan begint men de telling in den linkerbenedenhoek en zou in casu dus terecht komen in de 2e kolom van rechts. Hier zijn de bovenste 2 vakken ongunstig en men moet dus, 's nachts vertrekkende, de uren tusschen 2 en 6 v.m. vermijden.

Onverklaard zijn de 5 doorboorde vakjes [>•<]. Mogelijk geven deze aan dat sommige combinatie's dubbel gevaarlijk zijn, b.v. Lĕgi-Sĕnen, Kliwon-Salasa.

Aan de achterzijde van het plankje vinden wij 7 figuren, die ten doel hebben de goede richting te bepalen, welke men, b.v. op jacht gaande, aanvankelijk in moet slaan. Elke figuur slaat op een bepaalden dag der week.



Zoo beteekent de eerste figuur dat men, op Zondag uitgaande, beginnen moet te gaan in N.O. richting; men kan ook eerst noordwaarts gaan, maar moet dan weldra naar het N.O. afbuigen. Gaat men in N.W. richting, dan ontmoet men ongeluk. Alle andere richtingen zijn op dien dag wel niet onheilbrengend, maar zullen toch evenmin goeds opleveren, zoodat b.v. de jager platzak thuis komt.

Slot-beschouwing. In het voorafgaande hebben wij niet naar volledigheid gestreefd. Onze bedoeling was de bestaande gegevens aan te vullen, hier en daar onjuistheden recht te zetten, enkele hypothesen over historie en origine der Badoejs als onlogisch te kenmerken (zooals bv. het steeds terugkeerende verhaal van de herkomst der Badoejs uit het veroverde Pakoewan Padjadjaran), maar vooral: het fascineerende, dat uitgaat van dit kleine zuivere volkje, naar voren te brengen.

De Badoejs zullen zeker in staat zijn zich nog geruimen tijd te handhaven. En als zij eindelijk zullen zijn ondergegaan in de hen omringende „beschaafde" wereld — met zich mede nemende in hun ondergang het geheim hunner herkomst, dat wij slechts kunnen benaderen met gissingen en hypothesen, — dan zal een uniek volkje tot het verleden behooren, waarvan het moreel, de blijmoedig en bewust doorgevoerde wereldverzaking en de zachtaardige gemoedsgesteldheid nergens een analogon hebben op dit zondige ondermaansche.

Mogen deze bladzijden ertoe bijdragen de Badoejs te ontrukken aan de vergetelheid, die hen dan bedreigt, die zij zeker zouden wenschen, maar die zij in hun merkwaardigheid niet verdienen.

2e GEDEELTE: GOENOENG SĔGARA.

Hoofdstuk I

Gegevens over Goenoeng Sĕgara.

Vroeger (zie Hoofdstuk IV) citeerden wij de legende die omstreeks 1820 door L. Steitz, administrateur van het land Soekaboemi, in een rapport over den Preanger aan de Regeering, werd medegedeeld (de Haan, Priangan, III pag. 197). Volgens deze overlevering zou de veroveraar van Padjadjaran en Madjapait van elk dezer landen 40 bewoners, resp. in Paroeng Koedjang in het Bantamsche, en in Bĕntar in het Indramajoesche, hebben achtergelaten met het doel de oude bevolkingen niet te doen uitsterven.

Historisch is de legende in dezen vorm waardeloos, maar aannemende dat zoo'n verdichtsel niet ontstaat zonder geschiedkundigen kern, prikkelt het den met speurderszin behepten lezer te weten te komen, wat er van deze nederzettingen mogelijk nog bestaat.

Dat die te Paroeng Koedjang (het tegenw. Goenoeng Kantjana) de 40 gezinnen der Kadjĕroan-Badoejs moet zijn, is zonder meer duidelijk, maar over een oude nederzetting te Bĕntar zijn nergens gegevens te vinden.

Schrijver dezes meent te mogen aannemen, dat wij in de bewoners van de van ouds geïsoleerde dessa Goenoeng Sĕgara in het Z. W. van de residentie Tegal deze legendarische rest van Madjapait hebben te zien, en wel op grond van de volgende feiten:

Ten eerste is in de afdeeling Indramajoe de naam Bĕntar momenteel niet bekend.

Ten tweede ligt de dessa Goenoeng Sĕgara op slechts enkele kilometers afstand van twee groote dessa's: Bantarsari en Bantar, terwijl deze naam in dezelfde streek nog meer voorkomt.

Deze beide feiten, gepaard met de groote overeenkomst die, zooals wij zien zullen, de oorspronkelijke bevolking van G. Sĕgara op verschillende belangrijke punten vertoont met die der Badoejnederzettingen, motiveeren de waarschijnlijkheid der hypothese, terwijl de Z.W. hoek van Tegal betrekkelijk zoo dicht bij Indramajoe ligt, dat dit verschil niet als belangrijk tegenargument kan dienen.

Hoe dit zij, het bleek schrijver dezes dat Goenoeng Sĕgara terecht als een analogon der Badoejmaatschappij beschouwd is geworden en dat een meer uitvoerige beschrijving daarom zeker niet misplaatst is in deze aan de Badoejs gewijde publicatie.

Na een belangrijk bericht over dit geïsoleerd gelegen oord, van de hand van R. A. Tjondro Nĕgoro, regent van Brebes, in het Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel XXIX (1884), wordt Goenoeng Sĕgara alleen terloops genoemd in officiëele rapporten over de residentie Tegal (Pekalongan).

Zoo lezen wij in de Memorie v. Overgave v. Dienst door Resident Jasper (1926):

„De lange afzondering van het binnenland in dit gewest kan ook worden afgeleid uit het feit, dat de bevolking van het gehucht Goenoeng Segara (op een afstand van ± 4 paal gelegen van de onderdistrictshoofdplaats Bantarsari, bij de grens der districten Bantarkawoeng en Bandjarhardja in de afdeeling Brebes), hoewel reeds lang geleden tot den Islam overgegaan, toch nog tal van animistische gebruiken heeft, de Hindoesche godheid Sanghijang Windoe Boewana vereert, en wat haar zeden en gewoonten aangaat op een lijn gesteld kan worden met de Tenggereezen in het gewest Pasoeroean en de Badoewis in het gewest Bantam".

Deze islamiseering heeft zich blijkbaar in de laatste 30 jaar afgespeeld, want ten tijde der genoemde publicatie, uit 1884, was daarvan nog niet veel sprake.

Om den toestand, zooals die op het oogenblik is, te leeren kennen wendde schrijver dezes zich tot het Bestuur van Tegal en kreeg zoodoende door niet genoeg te waardeeren bemiddeling van den Regent, R. A. Rĕkso Nĕgoro, een uitvoerig verslag over het gehucht Goenoeng Sĕgara zooals momenteel de situatie aldaar is, en aangevuld met gegevens uit het verleden. Het is van de hand van Raden Soedjoko, te voren Assistent Wedono van Bantarsari (regentschap Brebes), thans in dezelfde betrekking te Waroerĕdjo (regentschap Tegal).

Daar dit verslag in de Maleische taal gesteld is, werd het eerst door een bevoegd taalkundige in het Nederlandsch vertaald. Wij zullen van de beschrijving uit 1884 eerst de hoofdzaken citeeren en daarna ter vergelijking het nieuwe verslag, waarvan de oorspronkelijke tekst in bijlage is toegevoegd.

R. A. Tjondro Nĕgoro beschrijft het district Salĕm, van welker bevolking hij o.a. zegt dat zij een met Javaansch gemengd Soendaneesch spreken, daarna speciaal het gehucht Goenoeng Sĕgara:

„Er bestaat een gehucht waar de inwoners beel- „den aanbidden. Dat gehucht, Goenoeng Sĕgara „genaamd, behoort tot de desa Pangasaran en is „gelegen aan de zuidelijke helling van den bergrug „Koembang op een hoogte van ongeveer 2500 „voet boven de oppervlakte der zee. Het heeft een „bevolking van 205 zielen, verdeeld in 35 huis- „gezinnen. Het is zeer afgelegen en kan slechts „met moeite langs een voetpad, dat vrij steil is, „bereikt worden.

„Nabij dat gehucht worden drie planken gevon- „den die uitgesneden zijn en Hindoebeelden voor- „stellen; zij worden door de inwoners vereerd en „aangebeden. Personen uit de residenties Banjoe- „mas, Bagelen, Cheribon en zelfs Tegal komen „daar om te offeren."

De schrijver geeft daarop de moeilijkheden weer, waarop zijn plan om G. Sĕgara te bezoeken, stuitte en die voortsproten uit onwil der lagere bestuursambtenaren, die geloofden aan de bekende legende dat een hooggeplaatst persoon door een kaboejoetan te forceeren, zijn positie zou verliezen.

Hij kreeg echter zijn zin o.a. door een selamatan te doen geven en begaf zich op een door de djoeroekoentji's (bewakers der heiligdommen) als goed aangewezen dag: Dinsdag-Kliwon (14 November 1882) naar het gehucht.

„Toen wij in de desa Gĕndowang, twee paal „van G. Sĕgara gelegen, waren gekomen, begon „de weg zeer steil te worden. Het desahoofd van „Gendowang kwam toen tot mij en zeide dat men „niet verder te paard mocht rijden omdat dit „volgens de legende niet goed was, en dat men van „af die desa tot G. Sĕgara te voet moest gaan. Ik „antwoordde dat ik geen berg te voet kon beklim- „men en dat ik de djoeroekoentji's voor mij had „laten bidden, opdat ik ongestoord het doel zou „bereiken. Dit hielp; wij vervolgden onzen tocht „met veel moeite langs een vreeselijke helling te „paard tot Goenoeng Sĕgara.

„Toen wij daar met onze paarden waren aan- „gekomen, liepen de inwoners van het gehucht „weg in het bosch, daar zij bang waren voor onze „paarden, welke dieren men in dat gehucht nooit „gezien had.

„Bij onze aankomst gingen wij rechtstreeks naar „de tjandi, die op een hoogte van ongeveer 30 voet „en een afstand van 60 passen van het gehucht „gelegen is.

„Aldaar gekomen zag ik een klein plateau, om- „ringd door groote boomen, terwijl de grond zeer „schoon onderhouden was. Nagenoeg in het „midden van dat plateau zag ik een oud en vuil „bamboezen huisje met een bamboezen dak en „houten stijlen, waarin die beelden staan en de „andere oudheden bewaard worden.

„Ik liet den hoofd-djoeroekoentji het huis „openen, daar ik gaarne die beelden wilde zien. „De djoeroekoentji en nog twee anderen maakten „de bamboezen pagger open, en gingen op hun „hurken zitten en wierook branden en spraken „het volgende gebed uit:

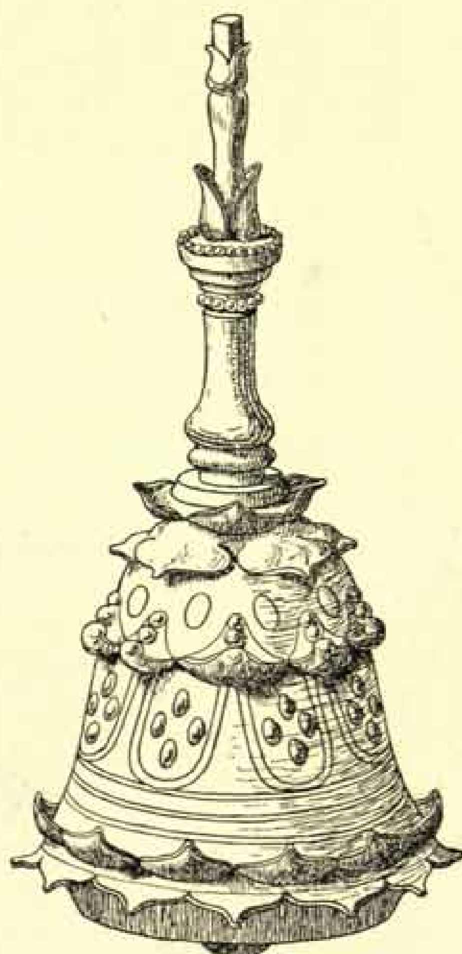
„Poen arek ngatoerken atji koekoes majang „poetih, teroes ka atji dewata, ka loehoer ka mang- „goeng ka sang roemoehoen, ka handap ka sang „batara djaja, ing kanoegrahan, atji koekoes ma- „jang poetih, ka basoekana, ka basoekina pangha- „toerkeun atji koekoes majang poetih ka batara „windoe boewana".

Hiervan geeft in een naschrift K. F. Holle de volgende vertaling:

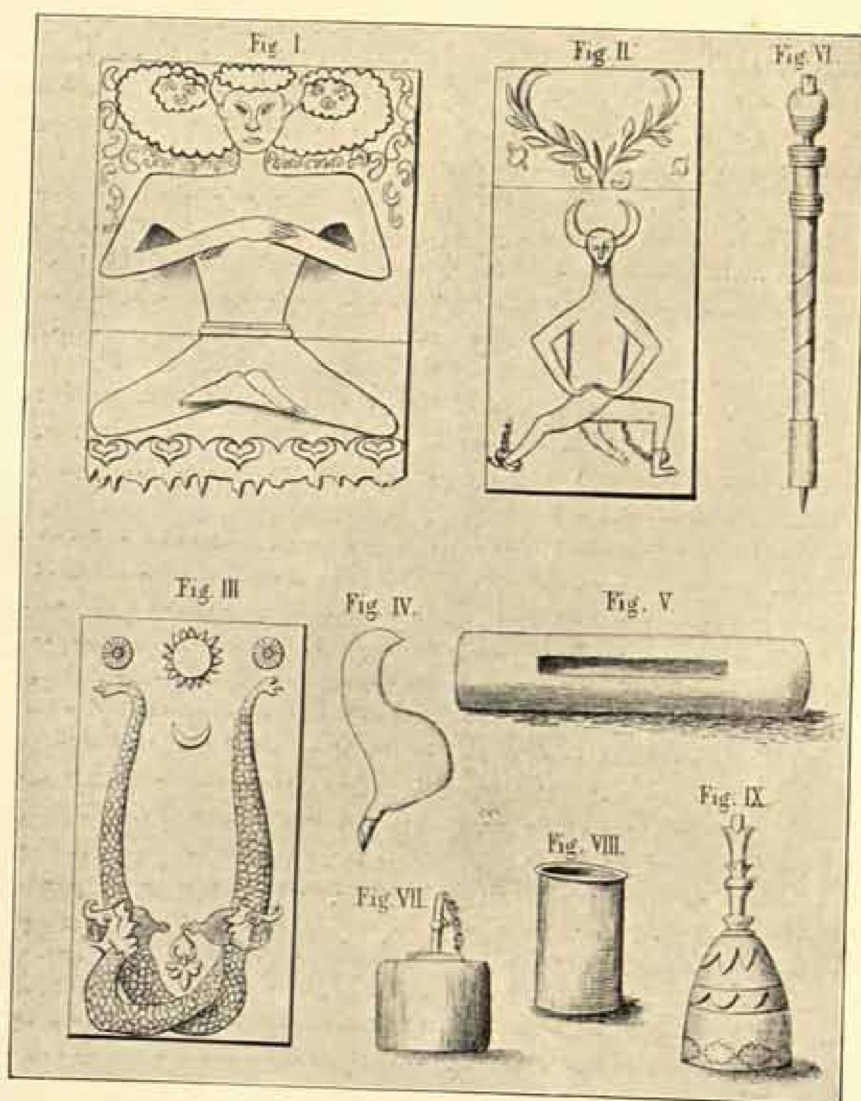
„Ik wil de quintessence van het witte wierook-offer aanbieden, recht naar de quintessence der goden, naar boven naar de voorouders, naar beneden naar den gunsten uitdeelenden Batara; quintessence van het witte wierook-offer, van den slangenkoning en de slangenkoningin, brengt het wierook-offer over aan Batara Windoe Boewana!"

(Zie voor een nieuwe vertaling hiervan blz. 108).

„Hij maakte vervolgens een sembah. Deze „sembah maakte hij niet zooals overal elders door „de tegenelkaar samengevoegde handen naar het „voorhoofd te brengen, zoodat de toppen der „duimen de punt van den neus raken; maar hij „bracht de polsen op het voorhoofd, zoodat de „vingers boven het hoofd uitstaken en sprak de



Boeddhistische bidschel, bewaard als relikwie
te G. Sĕgara.



Reproductie van de in 1884 door R. A. Tjondro Negoro, Regent v. Brebes, te Goenoeng Sĕgara geteekende oudheden (Tijdschr. Bat. Gen. dl. XXIX)

„woorden: „Poen! Sadapoen!" en vervolgens het „gebed:

„Poen sadapoen arek ngimanken titiwaloeri ka „noe baheula, titiwaloeri ti bahari, taratas tila noe „baheula, tjoewang moemoendjoeng anak poetoe „sakalih, ka indoeng, ka bapa, ka nini, ka aki, ka „boejoet, ka bao, ka boemi, ka langit, ka beurang, „ka peuting, ka basoekana, ka basoekina, ka noe „antek kaloeloehoeran, ka noe antek kararahaban, „ka noe soetji pawista anoe kadi srengenge kanting-„gangeun, ka noe kadi bintang ka poernaman, ka „noe kadi boelan kaopatwelasna, ka noe kadi sa-„laka djinabar, ka noe kadi emas winasoehan, ka „noe kadi inten winantaja, ka noe kadi oedjan „mentjrang kapojanan, ka noe kadi lintang djohar, „ditija ing soewargan anoe kadi hijang loehoer „pamoehoenan, noehoen aoeb papajoeng kawoela „sakabeh, sadoepoen poen tjoewang sadoeken, sa-„doepoen tjoewang pastikeun, tjoewang sampoer-„nakeun sadoepoen poen".

Hiervan wordt de volgende vertaling gegeven door K. F. Holle:

„Ik zet er mijn zinnen op! ik wil opvolgen de handelingen der voorouders, wat van vroeger af geschiedde, wat door de voorouders is vastgesteld.

Laat ons, kinderen en kleinkinderen, te gader onzen eerbied betuigen aan onze vader en moeder, grootmoeders en grootvaders, overgrootouders, betovergrootouders, aan de aarde, aan den hemel, aan dag en nacht, aan den Slangenkoning en de Slangenkoningin, aan hetgeen tot het bovenste, volmaakte gekomen is, aan het Heilige der Heilige, wat geworden is tot de zon, de voortreffelijke ster, de volle maan, het blinkende zilver, het glanzend goud, den ver stralenden diamant, den in den zonneschijn flikkerenden regen, de glinsterende ster, de zon des Hemels, de verheven God, hierboven, wien men zijn bede zendt; wij allen vragen onder zijn hoede te schuilen.

Het zij zoo, laat het zoo zijn, het zij zoo! laat het zeker zijn, laat het volmaakt zijn!" (Zie de verbeterde vertaling op pag. 108).

„Bij het einde van dit gebed deden zij drie maal „den uitroep hooren van „Poen sadapoen" en elken „keer met een sĕmbah.

„Daarna kwam ik in het huisje om de beelden „te zien en ze af te teekenen (zie de plaat fig. I, II, „en III). Die beelden zijn op drie verschillende „planken van ongeveer een meter lang en ter „breedte van 40 cm. uitgesneden. Volgens den „oudsten djoeroekoentji moet het middelste Batara „Windoe Boewana zijn; aan de linkerzijde Grijang „Boentoetan en aan de rechterzijde de zon, de „maan, twee sterren en twee naga's.

„Daarna vroeg ik of er nog andere oudheden „waren. Het antwoord was bevestigend, deze „werden boven op zolder van het huisje bewaard. „Ik vroeg ze te mogen te zien en toen werden ze „gehaald, terwijl zingenderwijs het tweede boven-„geschreven gebed werd uitgesproken. Die oud-„heden bestaan uit de volgende stukken:

„Twee bekkens, gelijk aan de kempoel van de „gamelans, hebbende een middellijn van ongeveer „50 cm.

„een kapmes, waarvan de binnenkant scherp is;

„een koedi tjrangtjang, zie fig. IV;

„een tongtong, zooals in de Jav. wachthuisjes, „zie fig. V;

„een gewone ijzeren ketel als voor de keuken;

„een langwerpige kleine dangdang van koper om „rijst te koken, zie fig. VIII;

„een gewoon kapmes;

„een tjis, stok met ijzeren punt en ijzeren knop „die tevens als bel dient, zie fig. VI;

„een gewone piek zonder stok;

„een bewerkte koperen schel, zie fig. IX;

„een ijzeren bel aan een ketting vastgemaakt, „zie fig. VII:

„Buitendien zijn er nog 5 goetjis, verglaasde „Chineesche potten of martavanen, die buiten het „huisje staan.

„Nadat ik al die voorwerpen gezien had, werd „buiten het huisje een offermaal gegeven —". (Volgt een beschrijven van het menu en eenige andere bijzonderheden die van minder belang zijn.)

„Daarna vroeg ik den oudsten djoeroekoentji „naar de beschreven lontarbladeren, waarvan ik „gehoord had, hij ging ze uit zijn huis halen en „bracht 5 doozen te voorschijn. Eén voor één „maakte ik ze open; twee ervan waren weinig be-„schadigd. Het schrift is oud Javaansch, dat zeer „netjes geschreven is. Daar ik ze niet kon lezen, „heb ik ze den Heer K. F. Holle aangeboden, die „een specialiteit is in het ontcijferen van derge-lijke manuscripten." (In een noot deelt de heer Holle mede dat de Mss. hem zeer teleurstelden door de zware beschadiging, zoodat er practisch niets bruikbaars bij was. Hoewel er geen jaartallen op

voorkomen, kon hij toch den ouderdom wel taxeeren: begin 16e eeuw. De meeste zijn in Kawi. De inhoud is voor het grootste deel van cosmogonischen aard. Hij stelt hen op een lijn met andere in den Preanger gevonden Mss. n.l. te Bandoeng en te Tjiboeroej).

„Van verhalen en legenden omtrent deze oud„heden weten zij niets anders, dan dat het mid„delste het beeld is van de Godheid Batara Win„doe Boewana, schepper van het Heelal. Vóór „dat deze Godheid ten hemel voer had Hij zich „zijn beeld laten maken, ten einde bij zijn aan„bidders, wanneer zij het beeld aanschouwden, „in levendige herinnering te blijven.

„Het beeld van Griang Boentoetan stelt voor den „volgeling van Batara Windoe Boewana, terwijl de „beelden van zon, maan, sterren en draken zinne„beelden of symbolen zijn der wereld, die door „Batara Windoe Boewana geschapen is, terwijl de „bovengenoemde goederen van hem afkomstig „zijn en zij daarvoor tot nu toe nog offeren en „aanbidden.

„Het sluiten van een huwelijk bij de inwoners „van dat gehucht geschiedde vier jaar geleden nog „niet bij den naib (assistent-hoofdpriester van de „hoofdplaats van het district); de man en zijne „aanstaande vrouw gingen met hunne ouders of „oude familieleden op een zekeren tijd van het „jaar naar het bosch, en observeerden of er geene „vogels waren, die gingen paren. Zoodra zij het „paren der vogels gezien hadden, was ook het „huwelijk gesloten. Mocht de vrouw later de pok„ken krijgen, dan wordt zij aan de ouders terug„gezonden.

„Ook bij sterfgevallen werden de lijken niet door „de familie begraven, doch nadat het lijk in een „mat was gewikkeld, werden er menschen uit „andere desa's gehuurd om het naar het bosch te „brengen en aldaar te laten liggen.

„Sedert worden de lijken begraven. De ligging „van het lijk is met het hoofd naar het Westen, „en voor men het lijk wegbrengt, wordt door de „djoeroekoentji's de volgende ngasa uitgesproken:

„Ini darma pamoelih hijang, saniskara anoe „hoeroeng tampa goeroe, anoe herang tampa rasa „salawasna tjatjarita, heubeul di pĕtĕngkeun „sadjroning gimbawasa, ari datang ka boelanna „boebakeun koe parimanik, bijak beulah majoeh„moeh poetih, ditiboeh aer mawar die pepesan di „padĕman, koe atji darma pamoelih, sang dedewa „kaliwaro koeroengan, tankĕna toemoewoeh ka„doema aroem atji aroem pangaroeman, katima „koe noe gĕrĕh gĕntĕl, katima koe noe rĕsih „poetih, katima koe noe sawargan, poelih ka djati „poelang ka sawargan".

De vertaling hiervan door K. F. Holle is hoogst onsamenhangend:

„Dit is de plichtsbetrachting van hen die wederkeeren tot God, alles wat blinkt zonder geleerd (geregeld?) te zijn, wat schittert zonder gevoel (zelfbewustzijn!) zoo lang als er verhaald is, wat lang als vrucht is opgesloten geweest in de baarmoeder(?) als het tot de maand (den tijd) gekomen is, open het door de.........?, laat het ontluiken als witte wol, het worde besproeid met rozenwater, het is gebluscht en uitgedoofd door de plichtsbetrachting van hen die wederkeeren, de twee Goden mogen het bewaken, het groeie niet meer op ......?, geur, de quintessence van geur; het worde aangenomen door den donder; worde aangenomen door de witte............?, worde aangenomen door den Hemel, keere terug naar het reine (zijn oorsprong), ga wêer naar den Hemel!"

(Zie voor een verbeterde vertaling blz. 109).

„Sedert vier jaren echter heeft de tegenwoordige „naib van het district Salĕm die djoeroekoentji's „in de Mohamedaansche leer onderwezen. Zij „gaven voor die leer aan te nemen; ten minste wat „betreft het sluiten van huwelijken bij den naib, „de besnijdenis en het begraven op de Mohame„daansche wijze. Tevens werd hun ook het Mo„hamedaansch gebed geleerd, en volgens hun „verklaring, volgen zij dat steeds op; doch ik ben „er van overtuigd, dat zij in de desa zelf hun geloof „nog behouden hebben, daar het zeer moeilijk „is om volwassen en oude menschen zonder dage„lijksch toezicht van geloof te doen veranderen, „vooral daar de naib, voordat hij met mij mee„ging, nooit op deze offerplaats was geweest, „zoodat hij, om den djoeroekoentji's onderwijs te „geven, hen nu en dan te Bantarkawoeng, zijnde „zes uur gaans over een bergachtig terrein, moest „laten komen.

„In dit gehucht houden de inwoners er alleen „honden en kippen op na; karbouwen, runderen, „paarden en schapen hebben zij nooit gehad. Op „mijn vraag, waarom zij zich deze dieren niet „aanschaften, antwoordden zij mij, dat hun vaders

„en voorvaders ze ook nooit hadden gehad en ook „dat zij licht in de verzoeking zouden komen zulk „een beest te berijden, dat naar de overleveringen „hunner voorouders in strijd is met hun geloof, daar „zij daardoor in den omtrek van hun gehucht op „een hoogere plaats zouden zijn gezeten dan het „beeld van Batara Windoe Boewana, dat op den „grond staat."

De door bemiddeling van den Regent van Tegal verkregen beschrijving van het huidige Goenoeng Sĕgara en van hetgeen daar nu nog over het verleden bekend is, volge thans ter vergelijking en aanvulling:

„De Goenoeng Sĕgara staat in het N.O. van het „onderdistrict Bantarsari en vormt de grens van „de districten Bantarkawoeng en Bandjarhardja. „Aan den voet van dien berg vindt men het gehucht „van denzelfden naam en tot het ressort behoorend „van de desa Goendawang.

„De bewoners van dit gehucht leven thans niet „meer afgezonderd van de buitenwereld, doch „hebben omgang met die der omliggende desa's. „Ook komen er veel bezoekers van elders, nl. op „Dinsdag-Kliwon en op Vrijdag-Kliwon, daar dit „de dagen zijn die gunstig geacht worden om „smeekbeden te richten tot Sang Hijang Batara „Windoe Boewana, wiens afbeelding bewaard „wordt in Goenoeng Sĕgara tezamen met andere „reliquieën.

„Tegenwoordig zoeken de jongelieden van G. „Sĕgara gaarne een bruid of bruigom in andere „desa's, gaan geregeld besnijdenisfeesten, trouw- „en begrafenis-plechtigheden en slamatan's in „andere desa's bijwonen en noodigen ook dikwijls „de bewoners van elders tot deelname aan hun „eigen feesten uit.

„Vroeger hielden zij zich zoo strikt mogelijk „afzijdig van dergelijken omgang en volgden bv. „bij het sluiten van huwelijken en bij overlijden „hun eigen oud-Javaanschen ritus, met voorbij- „gaan van de Mohammedaansche geestelijkheid."

(Wanneer dit precies veranderd is weet momenteel niemand meer te zeggen, maar uit de beschrijving van 1884 blijkt dat de overgang op de belangrijkste punten in 1880 heeft plaats gehad.)

„Het gehucht is ± 4 paal van Bantarsari ver- „wijderd en telt momenteel 209 zielen. In de „nabijheid is een klein huisje, waarin oudheden „bewaard worden onder toezicht van een djoe- „roekoentji. Behalve 3 op vierkante sandelhouten „planken uitgesneden figuren, die volgens den „sleutelbewaarder Batara Windoe Boewana, Goe- „riang Boentoetan en Sang Hijang Naga voor- „stellen, vindt men er nog:

„een houten lans;
„een metalen klankbekken;
„een ijzeren snij- en kapmes;
„een ijzeren sabel;
„een groote ijzeren braadpan;
„twee metalen schellen of klokken;
„een bamboezen cylinder met 9 reepen lon- „tarblad, voorzien van Javaansche schrifturen".

Uit deze opgave blijkt, dat er sinds 1884 diverse stukken verloren gegaan zijn en het zou zeker aanbeveling verdienen de onderdistrictshoofden een streng toezicht op te dragen, zoodat in de naaste toekomst met het verdwijnen der oudere generatie niet meer reliquieën verdwijnen. Zoodra toch de bevolking intensiever geïslamiseerd wordt, is het zeker dat de devote eerbied voor deze stukken zal te loor gaan en dan bestaat de waarschijnlijkheid dat de voorwerpen, op een oogenblik dat de sleutelbewaarder in geldverlegenheid zit, verkocht zullen worden.

Vooral Chineezen hebben hier gaarne belangrijke bedragen voor over, daar zij, in overeenstemming met hun van magisch bijgeloof overvloeiende religieuze begrippen, overtuigd zijn van de occulte krachten die Hindoesche en ook Heidensche oudheden zouden aankleven. (Als illustratie hiervan diene het feit dat van de tot voor kort nog op de helling van de Pangrango aanwezige beelden, waarover bij de bespreking van Artja Domas gerept werd, het grootste gedeelte door een trouweloozen djoeroekoentji aan Chineezen verkocht is.)

Er moet zoo mogelijk voor gezorgd worden dat deze uit de 13e eeuw afkomstige oudheden ten slotte in het Museum belanden.

Voorloopig is er echter nog geen verzwakking der devotie te vreezen, getuigen de formaliteiten die ook nu nog, evenals ten tijde van het bezoek van den Regent van Brebes, vervuld moeten worden op de dagen dat bedevaartgangers naar G. Sĕgara komen.

„Dezen moeten zich eerst tot den djoeroe-koentji

„wenden en hem hun wenschen blootleggen. „Daarna geleidt hij hen naar de hut waar de oud„heden zich bevinden.

„Hij neemt plaats voor de afbeelding van Sang „Hijang Batara en prevelt onder het branden van „wierook een gebed". (De tekst wordt in deze beschrijving niet genoemd, maar zal wel dezelfde zijn als de boven aangehaalde over de aanbieding van het witte wierook-offer).

„Hierop spreekt hij de wenschen van elk der „aanwezigen uit en daarna gaat men op het erf „voor de hut een slamatan houden bestaande uit „mais, gebakken geraspte klapper en groenten of „katjang. Voor het eten prevelt de djoeroekoentji „eengebedsformule", (die — hoewel sterk verkort — van inhoud ongeveer gelijk is aan de vroeger, als bij deze gelegenheid gebruikelijk, weergegeven en door Holle vertaalde mantra; zie blz. 99).

Over de zeden en gewoonten uit vroeger dagen geeft de nieuwe beschrijving allerlei merkwaardigs:

„*Kleeding*. De mannen droegen een hoofddoek „tindessan", een kort wit baadje, een roode sarong „van inheemsch weefsel, een korte witte broek „zonder band, doch met een strookje wit goed „vastgehouden.

„De vrouwen droegen een roode kain van in„heemsch weefsel, een witte korte of lange kabaja, „zilveren armbanden, idem halssnoer, haarspelden „en oorbellen. Het haar droegen zij in een wrong „op het hoofd.

„De jongens gingen gekleed als de volwassen „mannen, maar hadden lange broeken aan, terwijl „de meisjes gelijk gekleed waren aan de vrouwen, „maar in plaats van oorbellen oorhangertjes „droegen en armbanden van glazen kraaltjes of „bloedkoraaltjes.

„De stof voor hun kleeren werd door hen zelf „geweven. Er werden soms ook blauwe kleeren „gedragen, en deze werden niet met indigo geverfd „doch met siremblaren gewreven en daarna „gedurende 3 dagen in den modder begraven.

„*Bezigheden*. Mannen en vrouwen hielden zich „bezig met weven, mandjes vlechten, rijstbouw op „hooge velden (hoema's) en ladangbouw, nl. mais, „katjang, ketimoen, en kapas — als tweede ge„wassen.

„De producten werden deels voor eigen gebruik „aangewend, deels op de passers verkocht, met de „opbrengst waarvan visch en zout werden inge„slagen.

„De overtollige rijst werd in schuren opgeslagen „en niet verkocht.

„Zij hielden kippen, maar geen karbouwen, koe„ien of geiten. Ook het vleesch daarvan aten zij niet.

„Zij waren vrijgesteld van belastingen en heeren„diensten.

„Bij *sterfgevallen* werd door de oude bewoners „van G. Sĕgara het lijk niet gewasschen, maar „slechts met water besprenkeld, dat in een met een „prop van andongbladeren gesloten bamboekoker „werd gegoten. Men had angst voor de besmette„lijkheid van het lijk"; (wel te verstaan voor de besmettelijkheid van den dood, niet van de voorafgegane ziekte; een soort magische invloed dus was het, die men vreesde bij het wasschen van een doode te zullen ondergaan).

„Zij die het lijk besprenkelden, moesten een „gebedsformule opzeggen: „Hong! gaib sekar „sahadat poelih kadjati, poelang ka asal, mang„ka djongdjon hoelah soemarejang ka koela„warga"".

De taalkundige Dr. G. W. J. Drewes, was zoo welwillend zich te zetten tot de vertaling van deze mantra.

Hij vertaalt als volgt:

„Ong! verdwenen! ontloken! De belijdenis luidt: „Weergekeerd tot zijn ware wezen, terug naar „den oorsprong. Wees dus rustig en kijk verder „niet om naar de bloedverwanten".

„Het lijk werd daarna in een wit inheemsch „laken gewikkeld, dat op het hoofd, om den buik „en onder de voeten met een strookje wit goed „werd vastgebonden. Op een draagbaar van „bamboe werd het naar het kerkhof gedragen, met „de voeten naar voren gericht. Het lijk werd dan „in een West-Oostelijke richting begraven, het „hoofd aan de Westzijde. Er werden twee tee„kens geplaatst, nl. bij het hoofd en ter hoogte „van de knieën. Men kende verder geen grafge„beden, maar vierde drie herinneringsmaaltijden, „nl. op den dag zelf, op den 3en en op den 7en „dag na de begrafenis".

Daarbij behoorde nog een mantra die in de andere publicatie niet genoemd wordt:

„Allah hoema salimaha, hijang kana, hijang

„kene, sapa sing ngoendang, sapa sing dioendang,
„horanana kang ngoendang, horanana kang di-
„oendang, hoedjoed rasoel sampoerna koe pangan-
„dika".

De vertaling hiervan, die Dr. Drewes eveneens zoo vriendelijk was te leveren, luidt:

„O, God, zegen hem, zoowel daar, als hier.
„Wie is het die roept en wie wordt geroepen?
„Er is niemand die roept, niemand die geroepen
„wordt.
„Dit mijn woord vervolmaakt het wezen van
„*Rasoel*."

(Dr. Drewes neemt aan dat „hijang kana" moet worden gelezen „hija ngkana" etc. De inhoud heeft betrekking op de nihilistische oud-Javaansche levensfilosofie, die de gebruikelijke religieuze opvatting hier aanvult, vervolmaakt. *Rasoel* zal wel zijn op te vatten in Javaansch-mystieken zin als het eigen mystieke levensgevoel, en *niet* in de Arabische beteekenis van Godsgezant).

Tegenwoordig geschieden de begrafenis-plechtigheden te Goenoeng Sĕgara geheel volgens Mohammedaansche ritus.

„*Oude huwelijksgebruiken*. De jonge man die „trouwplannen had, koos zichzelf het meisje van „zijn hart. Als hij haar gevonden had en zij wilde „zijn vrouw worden, sprak hij erover met zijn „ouders. Na verkregen toestemming begaf hij zich „naar de ouders van het meisje en legde hun zijn „plannen voor. Bij gunstige beschikking ging de „jongeling naar huis, terwijl het meisje van haar „ouders de opdracht kreeg zich voor te bereiden „op een bezoek van den jongen man op den „volgenden dag.

„Dien volgenden dag vervoegde de jonge man „zich weer bij de ouders van het meisje; voordat „hij het huis binnentrad, wisselde hij met het „meisje eerst de volgende gezegden, alles woord-„spelingen [1]):

„Hij: Vergeef mij dat ik hier mede wil uit-„rusten.

„Zij: Laat geen gasten zich hier ophouden.

„Hij: Wie is de huis-eigenaar?

„Zij: Hij is geen slak.

„Hij: Wie is de grondeigenaar?

1) Voor den Soendaneeschen tekst zie men de bijlage.

„Zij: Hij is geen worm.

„Hij: Wie is de bezitter van de „boeboek"? (houtstof, die in alle kamponghuizen te zien is)?

„Zij: Hij is geen houtworm.

„Hij: Wie is de eigenaar van deze plaats? (Het Soendaneesche woord voor woonplaatsen dat hier gebruikt wordt (padalĕman) is specifiek beleefd; waarschijnlijk brengt dit dan ook het meisje tot haar invitatie).

„Zij: Dat is een gedeng en een bawang.

(1 gedeng + 1 bawang = 5 gedeng (alles padimaten), ook genoemd „sangga", hier beschouwd als toespeling op „mangga", een uitnoodiging tot plaats nemen).

„De jonge man trad dan het huis binnen en „nam op een baleh-baleh plaats, waarna door „het meisje sirih werd aangeboden. Daarbij sprak „zij deze woorden uit: „Ga sirih kauwen, doch „vouw het sirihblad niet, neem geen kalk met den „top van den vinger, neem geen brokje van de „gambir en bijt niet op de pinang." (Dit heeft „de bedoeling te kennen te geven dat zij nog „maagd is).

„De man antwoordde daarop: „Ik zal het sirih-„blad vouwen, de kalk nemen met den top van „mijn vinger en een stukje van de gambir; ik zal „op de pinang bijten en de vrouw zal van mij „zijn."

„Van dit bezoek gaf de jonge man verslag aan „zijn ouders. Na een dag of drie kwamen deze „bij de ouders van het meisje om den dag van het „huwelijk te bepalen.

„Op den vastgestelden dag gingen bruid en „bruigom, vergezeld van hun ouders en bloedver-„wanten, naar het huis van den djoeroekoentji om „dezen te verzoeken vergunning te vragen aan „Sang Hijang Batara Windoe Boewana, Sang „Hijang Naga en Sang Hijang Boentoetan. Men „trok naar de hut onder geleide van den sleutel-„bewaarder, die onder het branden van wierook „een gebed uitsprak.

„Daarop ging men naar de grens van het gehucht „en nam men plaats onder den daar staanden „waringinboom, op een matje.

„Bruid en Bruidegom zaten tegenover elkaar aan „weerskanten van den spoel van een weefstoel en „wel zoo dat de man ten Oosten en de vrouw ten „Westen daarvan zaten.

„De man stond na een poos op, liep naar de

„bruid en drukte met den duim van de „rechterhand op de weeke plek boven op het „hoofd, en blies daarop onder het prevelen van:

„ ‚Thans word je mijn vrouw,' terwijl de vrouw „ ‚ja' (ik neem het aan) antwoordde.

„Hij stapte van de spoel af en liet zich de groote „teenen door de bruid met water uit een gĕndi „wasschen.

„Hiermede nam de ceremonie een einde.

„*Echtscheiding* was vroeger voor de bewoners van „Goenoeng Sĕgara heel gemakkelijk. Indien een „man het niet met zijn vrouw kon vinden, begaven „zij zich, om de echtscheiding te bewerkstelligen, „naar de grens van het gehucht, waar hun wegen „scheidden. De man liep van Oost naar West „om het dorp en de vrouw in tegengestelde „richting.

„Indien nog voor hun ontmoeting eenig mensch „of dier hun weg kruiste, beschouwden zij hun „echtscheiding als wettig. Kruiste daarentegen „niemand of niets hun weg, voor zij elkaar „weer ontmoetten, dan gingen zij niet van „elkander."

Beschouwen wij de diverse gebruiken bij dood, huwelijk en echtscheiding, dan blijkt dat er 3 perioden kunnen worden onderscheiden. De oudste, toen de Islam nog geen merkbaren invloed had uitgeoefend en die tot ± 1880 duurde; een overgangsperiode, waarin die invloed overal zichtbaar is, maar waarin de zeden der bewoners van Goenoeng Sĕgara zich toch op velerlei wijze scherp van die der gewone Javanen onderscheidden, en de tegenwoordige tijd, waarin alleen nog het geloof in de occulte kracht der houten godenfiguren is overgebleven.

Tot de zuiver oud-Javaansche periode behooren de primitieve huwelijks-ceremoniën, zooals het wachten op het paren der vogels, en de primitieve wijze van begraven, waarbij de lijken in het bosch gedeponeerd werden. Ook de zooeven beschreven wijze van echtscheiding behoort hiertoe.

Het begraven, de grafteekens en het huwelijk onder den waringinboom behooren tot de latere jaren, toen de buitenwereld al invloed had gehad.

Tot de oudste periode behooren de *boejoetvoorschriften* die zich lang staande hebben gehouden, maar nu ook tot herinneringen geworden zijn.

„Den vroegeren bewoners van Goenoeng Sĕgara was „het niet geoorloofd (volgens eigen overtui ging):

„1. rijst op sawah's te verbouwen;

„2. gebruik te maken van den patjol; bij het „planten of bewerken gebruikte men snij- of „hakmes;

„3. te paard of in een draagstoel te zitten;

„4. gebruik te maken van op de pasar „gekochte of door anderen vervaardigde voor„werpen;

„5. te liegen, doch zij gehoorzaamden aan de „bevelen;

„6. te stelen of andermans bezittingen weg te „nemen;

„7. met menschen uit een ander gehucht om „te gaan;

„8. goederen op crediet te koopen;

„9. gebruik te maken van een pajong; zij „droegen slechts een tjaping (breedgerande hoed „van bamboe);

„10. papieren geld te bewaren;

„11. geen zout in voorraad te hebben;

„12. er paarden, koeien, karbouwen of geiten „op na te houden;

„13. vleesch van viervoetige dieren te eten."

Zooals men ziet is hier merkwaardigerwijze heel veel wat precies analoog is aan de boejoetvoorschriften bij de Badoejs. Een en ander doet vermoeden dat dergelijke voorschriften in prae-Islamitische dagen overal gegolden hebben, waar Boeddhistische kluizenarijen hebben bestaan en dat de oude godsdienst zich staande heeft weten te houden op enkele plaatsen waar men op bestaande geïsoleerde heiligdommen terugtrok of onder leiding van vereerde religieuze persoonlijkheden naar afgelegen oorden gevlucht is.

„*Sĕdĕkah* (offerfeesten). Hiervan is alleen bekend „dat in de 9e „mangsa" een groot jaarlijksch feest „gegeven werd op het voorerf van de hut met de „reliquieën.

„*Verordeningen voor lieden van buiten*, die de „heiligdommen kwamen bezoeken.

„Ieder moest op zijn laatst aan de grens van het „gehucht van zijn paard of uit zijn draagstoel „stappen.

„(Die grens was kenbaar aan waringin's.)

„Wie het verbod overtrad zou moeilijkheden „ondervinden als ziekte, dood, ontslag e.d.

„Wie den top van den berg G. Sĕgara wenschte „te beklimmen moest zich geheel in het wit klee- „den (Javaansch wit goed).

„Op dezen top huisden volgens de bewoners van het gehucht nog de heiligen der afbeeldingen."

Historie. De hier volgende legende, die door de bewoners van Goenoeng Sĕgara als het historisch relaas hunner origine en van die der relequieën beschouwd wordt, is een gewijzigde, aan de bestaande locale omstandigheden aangepaste vorm der op Java verbreide Adji Çaka-legende. Zij mist dus elke historische waarde wat de origine van G. Sĕgara betreft, maar is folkloristisch een aardig document.

Men vertelt in G. Sĕgara als volgt:

„In den grijzen ouden tijd had zich op den top „van den Goenoeng Sĕgara een groote slang, Sang „Hijang Naga, die als een mensch spreken kon, „in kluizenarij teruggetrokken. De honing, die zijn „uitsluitend voedsel was, werd hem elken dag „gebracht door een zijner leerlingen, Bagawan „Koeres, die aan den voet van den berg, waar nu „het gehucht G. Sĕgara ligt, zijn woonplaats had. „Elken dag ontving hij een goudstuk voor de „geleverde honing, zoodat hij op den duur rijk „werd. Hij had een zoon, Bambang Doerdjana, „die het snoode plan beraamde den slang te „dooden en diens goudvoorraad te bemachtigen.

„Toen hij op een morgen, terwijl de slang bezig „was de honing te verorberen, dit inderdaad „beproefde, werd hij door een slag van des slangs „staart zelf gedood.

„Zijn vader, die op zoek was gegaan naar den „verdwenen zoon, vond ten slotte diens lijk met „verbrijzeld hoofd voor den Naga liggen en was „zeer bedroefd en zijn hart pijnlijk getroffen. Hij „moest echter toegeven dat zijn zoon diens ver- „verdiende straf ontvangen had, toen de Naga „hem de toedracht der zaak vertelde. Daarop „deelde hij de slang mede dat hij vooral bedroefd „was omdat de vrouw van den verslagen Bambang „Doerdjana momenteel in zwangeren toestand „verkeerde en dat zeker bij het vernemen van den „dood van haar man een groote droefheid haar „zou overmeesteren. Sang Hijang Naga ant- „woordde hierop dat Bagawan Koeres moest bid- „den en dat zijn schoondochter moest berusten „in den wil van ‚Dewa Moeja', daar dan de ziel „van den overledene in het hiernamaals blijd- „schap zou kunnen genieten. Verder droeg hij „den vader op hem dadelijk bericht te geven „van de bevalling.

„Deze vond eenige maanden later plaats. Het „kind was een zoon met een mooi en stralend „gezicht. Sang Hijang Naga werd van de geboorte „verwittigd en gaf bevel het kind Bangbang „Sandjana te noemen en later naar Mekka te zen- „den om bij den profeet Mohammad in de leer „te komen. Voor het welzijn van den jongge- „borene moest een slamatan gegeven worden, „waarbij de gebedsformule hoorde, die tegen- „woordig nog bij begrafenis-maaltijden in gebruik „is:

„O God, zegen hem, zoowel daar als hier, wie „is het die roept en wie wordt geroepen, er is „niemand die roept, niemand die wordt geroepen. „Dit mijn woord vervolmaakt het wezen van „*Rasoel.*

„Aldus geschiedde zooals de Naga bevolen had.

„De geschiedenis vertelt nu verder over zeke- „ren Pangeran Raden Dana te Galoeh, die uit „zijn land vluchtte en doelloos rondzwierf, daar „hij beschaamd was door den Radja van Galoeh „niet tot een bepaald ambt te zijn benoemd. Hij „kwam te G. Sĕgara, werd getroffen door de „fraaie streek en verzocht na kennis te hebben „gemaakt, bij Bagawan Koeres te mogen blijven „en hem te mogen dienen. Aan dit verzoek werd „voldaan.

„Hij moest helpen bij het planten van rijst en „tweede gewassen op de tĕgalans (droge velden), „het zoeken van honing en het schoonhouden van „het huis.

„Toen B. Koeres merkte dat R. Dana een „trouw en eerlijk man was, liet hij hem in het hu- „welijk treden met de weduwe van Bambang „Doerdjana. Sang Hijang Naga gaf hem toen den „nieuwen naam Danawangi.

„Toen op zekeren dag B. Koeres en Dana- „wangi samen beraadslaagden over de uitvoering „van de opdracht van den Naga om Bambang „Sandjana naar Mekka te zenden, verscheen „de nu volwassen geworden jongeling, nam achter „zijn stiefvader plaats en werd op de hoogte „gebracht van de plannen.

„Hij verklaarde voor zijn vertrek het aangezicht „van den Naga te willen zien en den volgenden „dag maakten de drie mannen hun opwachting bij „Sang Hijang Naga. Deze droeg den jongeling op „kennis te vergaren en zegende hem, opdat hem „onderweg geen ongelukken zouden treffen. Thuis „gekomen maakte de jonge man een afbeelding „van den Naga op een sandelhouten plank en gaf „deze aan zijn grootvader in bewaring. Daarop „maakte hij als herinnering ook het portret van „Bagawan Koeres.

„Over zijn reis naar Mekka vermeldt de geschie- „denis niets, alleen dat hij veilig bij den Profeet „aankwam.

„Na het vertrek van Bambang Sandjana „verhuisden B. Koeres en zijn vrouw naar den „top van den G. Sĕgara, waar zij met den Naga „de ‚tapa' (kluizenarij en zelfverzaking) gingen uit- „oefenen en tot ‚Dewa Batara' gingen bidden „voor het welzijn van hun kleinzoon.

„Danawangi bleef in het gehucht op de terug- „komst van Bambang Sandjana wachten. Lang- „zamerhand kwamen zich vele menschen daar „vestigen, die Danawangi als hun leider beschouw- „den.

„Verder wordt verhaald dat Bambang Sandjana „een ijverig en intelligent leerling was en zich „in de gunst van den Profeet verheugde. Toen „hij volleerd was, droeg deze hem op van naam „te veranderen, hij zou voortaan Hadji Saka „heeten. Ook werd hem toegestaan naar Java „terug te gaan.

„Hij werd door zijn ouders en de andere bewo- „ners van G. Sĕgara met groote vreugde ontvangen. „Zij waren er trotsch op zulk een knappen zoon te „hebben. Hadji Saka begon toen op te treden als „Godsdienstleeraar en, zich zijn leermeester her- „innerend, maakte hij op zekeren dag een af- „beelding van den Profeet op een sandelhouten „plank en gaf deze aan zijn stiefvader in bewa- „ring bij de andere afbeeldingen. Hij verzocht „hem de menschen op te dragen deze beeltenissen „in eere te houden, daar zij voorstelden:

„1. den Profeet Mohammad, die genoemd „werd Sang Hijang Windoe Boewana;

„2. zijn grootvader Bagawan Koeres, dien hij „noemde Goeriang Boentoetan;

„3. Sang Hijang Naga, de leeraar van zijn „grootvader.

„Nadat Hadji Saka den lieden van Goenoeng „Sĕgara onderricht had gegeven, overlegde hij met „zijn moeder en stiefvader om zich eveneens op „den top van den G. Sĕgara te vestigen en daar „ ‚tapa' uit te oefenen.

„Den knapsten zijner leerlingen benoemde „hij tot opvolger en bewaarder der beeltenissen.

„Daarna voegde hij zich bij zijn grootouders „Kjai en Njai Koeres en bij Sang Hijang Naga.

„Doordat hun ‚tapa' door den Dewa verhoord werd, werden zij onzichtbaar.

„De andere voorwerpen die nog te G. Sĕgara „bewaard worden, hebben toebehoord aan Ba- „gawan Koeres, terwijl het lontar-geschrift van „Hadji Saka afkomstig is.

„Volgens verklaringen van geleerden is de Naga- „afbeelding een tjandra sangkala (chronogram) „voor het jaar 1188 (Çaka-jaartelling)".

Tot zoover de ter plaatse verzamelde en aan schrijver dezes afgestane inlichtingen over het huidige G. Sĕgara.

Zij geven tot velerlei commentaar aanleiding.

In de eerste plaats bovenstaand z.g. historisch verhaal.

De z.g. Adji Çaka-legende is verbreid over heel Java in verschillende vormen.

Adji Çaka is een legendarisch vorst van godde- lijke afkomst, die den godsdienst hervormde en het letterschrift invoerde. Met hem zou de Javaan- sche tijdrekening (Çaka-jaartelling) beginnen, d.i. in A. D. 78. Volgens de Encycl. v. N. Indië, waar- aan deze gegevens ontleend zijn, is waarschijnlijk deze jaartelling als vorst of godheid verpersoonlijkt. Çaka is de Sanskritbenaming van den vorst met wien de tijdrekening aanvangt. Adji Çaka be- teekent het begin eener aera.

De op Java bestaande Adji Çaka, Adji Saka of Hadji Saka-legenden verhalen allen van een jonge- ling die naar Mekka ging om voor godsdienst- leeraar te studeeren, hebben dus na den invoer van den Islam dezen vorm gekregen en zijn als zoodanig zelfs tot in de den Islam verwerpende uithoeken als Tĕnggĕr en Goenoeng Sĕgara door- gedrongen.

Een der meest bekende en karakteristieke punten is de er in verwerkte origine van het Javaansche alfabet. De legende verhaalt nl. van een strijd tusschen twee boden, respect. volgelingen van den

Profeet en van den naar Mekka getrokken Hindoe-Javaan, die twist kregen over een kropak en een pangot (lontarblad en schrijfstift) en in dien strijd beiden het leven lieten.

Door de 20 letters van het Javaansche alfabet op bijzondere wijze te lezen, nl. ana tjaraka, data sawala, paḍa djajanja, maga baṭanga, krijgt men (in het Hollandsch vertaald): er waren twee boden, die kregen twist en strijd met elkander, ze waren beiden even machtig, ze werden beiden lijken (overgenomen uit Jasper: Tengger en de Tenggereezen).

Dit belangrijke punt uit de Adji Çaka-legende is in de Goenoeng Sĕgarasche lezing dus weggelaten. Verder echter is er een treffende overeenkomst met het verhaal zooals het elders bestaat.

Bij de Tĕnggĕreezen heet de slang Antiboga en kreeg deze van een zekeren Kjai Koeres kidangmelk.

Bambang Doerdjana, de slechte zoon, heet in den Tĕnggĕr Bambang Doersila, wat een synois van Doerdjana. De jonggeborene wordt door den slang Adji genoemd, terwijl hij den naam Saka later in Mekka kreeg.

Bij *Knebel* lezen wij hoe om en bij den Slamat de legende bestaat in een vorm die geheel overeenkomt met de Tĕnggĕrsche lezing. De namen zijn dezelfde, alleen heet de jonge man eerst Djaka-adji en wordt door den Profeet Adji Saka genoemd.

Waar de Slamat zooveel dichter bij G. Sĕgara ligt dan bij den Tĕnggĕr, is het merkwaardig dat de legende te G. Sĕgara zoo belangrijk verschilt. Blijkbaar is het verhaal door een handigen kjai gebruikt om voor de origine der locale feiten en figuren een gepasten historischen vorm te vinden.

Specifiek locaal is de persoon van Raden Dana uit Galoeh. Kjai en Njai Koeres daarentegen zijn blijkbaar algemeen legendarisch bezit in verschillende streken van Java. Waarschijnlijk heeft dus de figuur uit Galoeh historische waarde. Hij zou de oorspronkelijke kluizenaar kunnen zijn geweest, die de planken meebracht en om wien zich volgelingen gegroepeerd hebben die den ouden godsdienst in eere hielden.

De als reliquieën bewaarde gebruiksvoorwerpen en lontarbladen zouden dan van dezen R. Dana of Danawangi afkomstig kunnen zijn.

De voorstellingen op de planken vormen tezamen de Beheerschers van het Heelal, nl. de Opperste Godheid, de Duivel en de Gekroonde Slangen d.z. de Slangenkoning en Slangenkoningin, die in de Onderwereld heerschen.

De oudheidkundige Dr. R. Ng. Poerbatjaraka, wiens opinie door schrijver dezes gevraagd werd, houdt de godenfiguur voor een Ardjoena in tapahouding, dus een Hindoe-Javaansche godheid welker beeltenis gebruikt wordt om den Heidenschen Batara Windoe Boewana voor te stellen. (zie pag. 109 noot)

Volgens bekomen voorlichting kan het jaartal 1188 van de plank met de twee slangen en de twee sterren, wanneer deze als Tjandra Sangkala gebruikt wordt, inderdaad gelezen worden, zijnde Naga (slang) = 8 en bintang (ster) = 1, maar het feit dat men dan de aanwezige zon en maan verwaarloozen moet, stemt sceptisch.

1188 Çaka = A.D. 1266, welk jaartal dan den ouderdom der planken zou kunnen aangeven.

Wij kunnen ons voorstellen dat de planken ergens in den Oost-Preanger vereerd werden en, toen de Islam ook daar de rust kwam verstoren, meegevoerd zijn naar het moeilijk toegankelijke Koembanggebergte, waarvan de Goenoeng Sĕgara een der toppen is; òf dat zich vluchtelingen voor den Islam op een reeds te G. Sĕgara bestaande kluizenarij hebben geconcentreerd, waar de heilige planken al van oudsher aanwezig waren.

Dezelfde onoplosbare vraag als zich ook ten opzichte van Artja Domas voordeed.

De Oost-Preanger is later dan Bantam en de Westelijke Soendalanden geïslamiseerd. Pas toen de Vorst van Mataram de handen vrij kreeg na de onderwerping der naast omgevende landstreken, breidde hij zijn macht uit over de Oostelijke Soendalanden. Dit geschiedde officieël door middel van een verdrag dat Sultan Senapati in 1590 sloot met den Panĕmbahan Ratoe van Cheribon.

Dat angst voor den Islam de aanleiding is geweest tot de nederzetting te Goenoeng Sĕgara wordt bewezen door de oude legende, dat de veroveraar van Madjapait 40 lieden achterliet te Bĕntar om het verslagen volk niet te doen uitsterven.

Historisch zou de legende dus twee fouten bevatten: 1° Sultan Senapati is met den veroveraar

van Madjapait verward en 2° uit den Preanger gevluchte Soendaneezen zijn als bewoners van het veroverde Madjapait voorgesteld.

Beide vergissingen zijn in een legende zeker aannemelijk.

Onze conclusie is dus, dat de oorspronkelijke bewoners van G. Sĕgara van Oost-Soendaneesche afstamming zijn. De bij hen te vinden Javaansche trekken, zooals de Ardjoena-afbeelding en sommige uitdrukkingen in hun mantra's, zijn begrijpelijk als wij bedenken dat Tegal altijd gegrensd heeft aan de Javaansche landen, waarvan het door de Tji Pamali („verboden rivier") gescheiden wordt.

Voor de Preanger origine pleiten vooral de mantra's; een nauwe verwantschap blijkt bv. uit het feit dat de mantra die bij het vertoonen der poesaka wordt uitgesproken (blz. 98) veel gelijkt op een, die volgens Pleyte door den Preanger toekang pantoen wordt gebezigd bij het begin van een voordracht, nl. na het noemen van den titel (zie blz. 30 van zijn „Inleiding tot de Tjarita Pantoen R. Moending laja di Koesoema").

Deze mantra luidt:

„Poen! Sapoen!
„Ka loehoer, ka sang roemoehoen!
„Ka handap, ka sang noegraha!
„Ka batara, ka batari!
„Ka batara Naga Radja, seuweu Ratoe!
„Nĕda agoeng nja paraloen, nĕda pangampoera!"

Men vergelijke dit met de mantra uit G. Sĕgara (blz. 109).

Behalve uit de beide door Pleyte gepubliceerde en vertaalde „Heldendichten uit den Goenoeng Koembang" zal het misschien nog mogelijk zijn een ander bewijs voor de relaties tusschen den Goenoeng Koembang en de Preanger-rijken te putten uit een in het museum te Batavia aanwezig, maar nog niet vertaald, lontargeschrift, nl. No. 410 uit den Catalogus (nu No. 155a legaat Brandes), dat afkomstig is van Raden Saleh en aanvangt met de woorden: „Ini tjarita ratoe Pakoewan ti Goenoeng Koembang" (schrijver: Kai Raga, kleinzoon van den kluizenaar op den berg Tji Koeraj, in 1856 door dezen kleinzoon aan R. Saleh afgestaan).

Men is geneigd Goenoeng Sĕgara als een analogon der Tĕnggĕreezen en der Badoejs te beschouwen. Wat laatstgenoemden betreft is dit zeker juist. Alleen al het in één adem noemen van beide nederzettingen in de door Steitz gepubliceerde historische legende pleit hier sterk voor.

Ook de gelijke boejoet-voorschriften vormen een treffende overeenkomst.

De Tĕnggĕreezen verschillen van de beide andere volksgroepen principiëel, doordat zij van oorsprong geen voor den Islam teruggetrokken vluchtelingen, maar een ter plaatse van oudsher thuis behoorend volkje zijn. Vandaar dat dergelijke boejoet-bepalingen bij hen ontbreken.

Een vergelijking van den godsdienst van Tĕnggĕr, G. Sĕgara en Kanekes levert echter bewijzen voor het feit dat vroeger op heel Java van West tot Oost niet slechts eenzelfde Hindoe-godsdienst, maar ook eenzelfde nog van vroeger tijden dateerende heidensche religie heeft bestaan.

Zoo vinden wij bij Jasper als Tĕnggĕreesche hoogste godheid genoemd: Sang Hijang Batara Toenggal, die zooals wij zagen ook de opperste godenfiguur der Badoejs is, terwijl onder de namen zijner zonen ook enkele gelijkluidende zijn. Wij vinden b.v. den 2en zoon van B. Toenggal, B. Patandjala op den Tĕnggĕr terug als Sang Hijang Prit Handjala.

Waar de te G. Sĕgara in zwang zijnde naam Batara Windoe Boewana vandaan komt is niet na te gaan.

Behalve wat betreft godsdienst is er ook overeenkomst in mentaliteit tusschen deze geïsoleerde volkjes. Volgens Jasper ten minste staat de zedelijkheid bij de Tĕnggĕreezen op hoog peil, evenals dit bij de Badoejs het geval is.

Het is trouwens overbekend dat z.g. beschaving wel verfijning van zeden, maar geen verhooging van moraal meebrengt. Daarvoor is de toename der wereldsche verleidingen te groot.

Helaas zullen de karakteristieke trekken der hier besproken levende antiquiteiten gaan vervagen en ten slotte verdwijnen.

Met G. Sĕgara is dit proces al ver gevorderd.

Wij hebben gemeend goed te doen door alles

wat er momenteel nog over dit vreemdsoortig oord bekend is, te vergaren en te publiceeren.

De taal- en oudheidkundige Dr. R. Ng. Poerbatjaraka heeft de vriendelijkheid gehad nieuwe vertalingen te leveren van de door K. F. Holle gebrekkig vertaalde mantra's (blz. 98, 99 en 100).

Deze volgen hieronder, van zijn toelichtingen voorzien.

Den Maleischen tekst van de Nota van Raden Soedjoko vindt men als Bijlage aan deze publicatie toegevoegd.

Ten slotte worde hier dank gebracht aan alle — in den tekst reeds genoemde — personen die schrijver dezes zoo welwillend met hun voorlichting hebben bijgestaan.

Pag. 518 [1]) van deel XXIX Tijdschrift voor Ind. T. L. en V. K.:

Poen arek ngatoerkĕn atji koekoes majang poetih, tĕroes ka atji dewata, ka loehoer ka manggoeng ka sang roemoehoen, ka handap ka sang batara djadja, ing kanoegrahan, atji koekoes majang poetih ka basoekana ka basoekina, panghatoerkeun atji koekoes majang poetih ka batara windoe boewana.

Vertaling.

Poen, ik wil de quintessence van het witte wierook-offer aanbieden, recht naar de verheven goden, naar boven, naar den hemel, naar de voorouders. Naar beneden naar den god, die de oorzaak is van het geluk.

De quintessence van het witte wierook-offer (moge aangeboden worden) aan (de geniën) van vreugde en geluk. Moge de quintessence van het witte wierook-offer aangeboden worden aan den god Windoe Boewana.

Aanteekening.

Terecht verbetert Holle majang met mĕnjan.

Lees: aki dewata i.p.v. atji dewata. Dit atji bij dewata is onstaan door het atji bij majang putih.

1) Fig. I tegenover deze blz. stelt voor Ardjoena in zijn tapahouding Verg. Oudh. Rapport 1902 plaat 4; Inl. Hindu-Jav. kunst III plaat 110; Publicaties van den O. H. D. I. plaat 45 boven rechts en plaat 42 middelste.

Sang batara djadja (,) ing kanoegrahan is volkomen gelijk aan de Javaansche sang tjikalbakal. Ook het woord djadja moet oorspronkelijk dadya, van dadi, geluid hebben. Op Bali is de tempel voor den tjikal-bakal nu nog bekend onder den naam van puradadya. (zie V.d. Tuuk s.v. dadya).

Manggoeng zie Coolsma s.v. panggoeng.

Panghatoerkeun is een imperatief, doch hier gebruikt voor den optatief.

Het is bij basoekana en basoekina m.i. niet noodig om aan den slangenvorst en de idem-vorstin te denken.

Poen sadoe poen arek ngimankeun titiwaloeri ka noe baheula, titiwaloeri ti bahari, taratas tilas noe baheula,

tjoewang moemoendjoeng anak poetoe sakalih, ka indoeng ka bapa, ka nini ka aki, ka boejoet, ka bao, ka boemi ka langit, ka beurang ka peuting, ka basoekana ka basoekina, ka noe antek kaloehoeran, ka noe antek kararahaban, ka noe soetji pawista, anoe kadi srĕngenge katinggangan, ka noe kadi bintang kapoernaman, ka noe kadi boelan kaopatwĕlasna, ka noe kadi salaka djinabar, ka noe kadi ĕmas winasoehan, ka noe kadi intĕn winantaya, ka noe kadi oedjan mentjrang kapojanan, ka noe kadi lintang djohar, ditija ing soewargan, anoe kadi hyang loehoer pamoehoenan.

noehoen aoeb papajoeng kawoela sakabeh, sadoe poen poen tjoewang sadoekĕn, sadoe poen, tjoewang pastikeun.

tjoewang sampoernakeun, sadoe poen poen.

Vertaling

Poen!

Heil, poen; ik wil opvolgen de voorschriften der voorouders, de voorschriften van vroeger ,stipt volgende het spoor der ouden.

Wij met alle onze kinderen en kleinkinderen betuigen onzen eerbied aan onze vader en moeder, grootmoeders en grootvaders, overgrootouders, betovergrootouders, aan de aarde en aan den hemel, aan dag en nacht, aan de (geniën van) vreugde en geluk, aan de uiterst verhevene, aan de uiterst diepe, aan de reine, heilige, die gelijk aan de zon in den drogen tijd is, aan (hem), die gelijk is aan de

voortreffelijke ster, aan (hem) die gelijk is aan de maan op haar veertiende (nacht), aan (hem) die gelijk is aan gepolijst zilver, aan (hem) die gelijk is aan gewasschen goud, aan (hem) die gelijk is aan aanééngeregen diamant, aan (hem) die gelijk is aan de schittering van den regen beschenen door de zon, aan (hem) die gelijk is aan de heldere ster, (hem) de zon van den hemel, die gelijk is aan den verheven god, den vereerde.

Wij allen verzoeken om koelte, om beschutting, heil, poen, poen, heil, zij met ons, heil, poen, zij ons (geluk) vastgesteld, het zij volmaakt met ons.

Aanteekening.

Waloeri in titi-waloeri is hetzelfde als het Jav. loe-loeri, iets dat gevolgd moet worden. (deze beteekenis ontbreekt in het Jav. Wdb.)

Kararahaban; de stam rahab is misschien verwant met den wortel ḍap in anḍap, laag.

Pawista is een verbastering van het Oud-Jav. pawitra, heilig (Vgl. paratra-palastra, litu-listu).

Katinggangan; tinggang is verwant met tĕrang en tingkas.

Djinabar is Jav. binabar van babar.

Winantaya, stam wantay Sund. bantay is verwant met rantay.

Ini darma pamoelih hyang, saniskara anoe hoeroeng tampa goeroe, anoe herang tampa rasa salawasna tjatjarita, heubeul di-pĕtĕngkeun sadjroning gimbawasa, ari datang ka boelanna boekakeun koe parimanik, bijak beulah majoehmoeh poetih, die-tiboeh aer mawar, di-pepesan di-padĕman, koe atji darma pamoelih (,) sang dedewa(;) kaliwaro koeroengan (,) tan kĕna toemoewoeh(;) kadoema aroem, atji aroem pangaroeman, katima koe noe gĕrĕh gĕntĕl (gĕtĕr), katima koe noe rĕsih poetih, katima koe noe sawargan, poelih ka djati poelang ka sawargan.

Vertaling.

Dit is de plicht (regel) van het teruggaan naar God (m.a.w. dit is de wet des doods). Alles wat vlamt zonder grondslag (d.i. brandstof), wat blinkt zonder kwikzilver (hier wordt de spiegel als vergelijking gebruikt van wat rein en helder is, hetgeen in de ngelmoe geenszins een zeldzaamheid is), zoo lang er verhalen bestaan (d.i. zoo lang de geschiedenis nog loopt of zoo lang deze schepping nog voort duurt), wat (de drie wat's slaan op de reine ziel vóór de geboorte) lang gedragen is geweest in de moederschoot, dat, wanneer bij de komst van de maand (de moederschoot) geopend wordt door den tijd, plots te voorschijn komt als een bleek en week bestanddeel (bedoeld: de baby), dat tot groeien gebracht wordt met rozenwater (bedoeld: honig of voedsel in het algemeen), dat (het leven) gebluscht en uitgedoofd wordt door de quintessence van den regel van het teruggaan naar de goden (d.i. door de wet des doods), (terwijl) dit lichaam, de kooi (bedoeld: het lijk, dit stoffelijk lichaam) niet (verder) kan (of mag) groeien en de geurige kadoema (soeksma ?), de geurigste der geurige essences (bedoeld: de ziel na den dood) opgenomen wordt door den donder, (opgenomen wordt) door het reine, witte, (opgenomen wordt) door den hemel; dàt ga terug tot zijn oorsprong, tot den hemel.

Aanteekening.

Di-pĕtĕngkeun is niet van pĕtĕng, donker, maar van wĕtĕng, buik, mĕtĕng, Mal. boenting.

Gimbawasa is een verbastering van het Oud-Jav. of Skt. garbhawasa, het verblijf in de moederschoot.

Parimanik beschouw ik als een corruptie van parimana, maat.

Majoehmoeh zie Coolsma majoemoet.

Di-tiboeh = di-toeboeh?

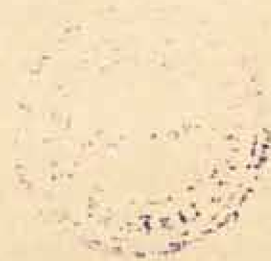
Kaliwaro is een verbastering van Skt. Kalewara, lichaam.

Kadoema?

Katima voor katimoe?

De vertaling is alles behalve zeker. Maar als wij door de toevoeging van de tusschen haakjes geplaatste woorden de bedoeling van de mantra hebben benaderd, dan kan men wel zeggen dat de toon van deze mantra zeer verheven is. Holle heeft ook denzelfden indruk als hij deze mantra vergelijkt met de dooden-mantra van de Bantamsche Badoeis, welke alledaagsch en zeer laag bij den grond is.







De ligging van Goenoeng Sĕgara.

Hoofdstuk II

Verslag van een excursie naar de dessa Goenoeng Sĕgara op 4 Januari 1929.

Al lang stond deze tocht op mijn programma, en toen ik de kans schoon zag, wat tijd en andere remmende factoren betrof, heb ik mij dan ook niet laten afschrikken door de bezwaren die de West-Moesson noodzakelijkerwijs moest meebrengen.

Men kan op twee manieren van de districtshoofdplaats Bantarkawoeng, die per auto bereikbaar is, naar Goenoeng Sĕgara komen. De kortste weg, bij Sindangwangi over de rivier Tji Goenoeng en dan noordelijk van deze rivier steeds den naar het westen loopenden weg volgend, is in den natten moesson onbruikbaar, daar men de Tji Goenoeng hier met een paard niet over komt.

Ik nam dus den langeren, meer comfortabelen weg over Salĕm. Deze heeft het groote voordeel dat iemand in Salĕm, in den pasanggrahan, uitstekend logies en goed eten wachten.

De tocht van Bantarkawoeng naar Salĕm doet men te paard in ruim 3 uur langs een grootendeels gemakkelijken weg, die dan ook wel binnen niet te langen tijd tot autoweg gepromoveerd zal worden waarvoor in de eerste plaats een brug over de Tji Radja noodig is.

Deze niet zeer breede kali was door de bandjirs der laatste dagen een vrij belangrijke hindernis, zoodat er een half uur na mijn vertrek uit Bantarkawoeng aan de schoone plunje waarmee ik op reis was gegaan, niet veel aardigheid meer was.

Gelukkig waren de vergezichten bemoedigend mooi. Achter mij machtig de Slamat, zich verliezend in nevelen; links, naar het zuiden telkens kijkjes op een diep breed vruchtbaar dal en rechts een zwaar beboschte bergketen, waarvan de Goenoeng Baribis het hoogste punt is. Het oerwoud, dat deze berghellingen bedekt, bereikt den weg dien ik volgde over groote uitgestrektheden. Alleen waar een kleine dessa hier en daar de eentonigheid verbreekt, is de „jungle" door den taaien arbeid der kleine menschjes teruggedrongen en zijn de steile hellingen der ravijnen tot sawah's geworden, die in dit jaargetijde prijken met het prachtige groen der jonge padi en een vroolijke tegenstelling vormen tegen de rondom dreigende wildernis.

Het hoogste punt van dezen weg ligt op ruim 600 m.; van hier daalt men 300 m. tot de dessa Salem.

Deze onderdistrictshoofdplaats is een zeer oude en mooie dessa, gelegen in een uitgestrekte sawahvlakte, die door de Tji Goenoeng en zijn zijrivieren doorsneden wordt.

Alles is er even keurig: wegen, bruggen, bestrating, allen maken een indruk van orde en netheid.

Zelfs bleek het er in den natten moesson stipt op tijd te regenen. Ik behoefde mij dus, terwijl ik 's nachts naar den plassenden regen lag te luisteren, geen oogenblik ongerust te maken. Ik wist dat het op zou houden tegen den morgen, om 's middags klokslag 12 weer te beginnen, wat mij juist den tijd liet dien ik voor mijn bezoek aan Goenoeng Sĕgara noodig had.

Een en ander verliep dan ook volgens programma. Om 6 uur precies waren wij op weg bij bewolkten maar niet onvriendelijk eruitzienden hemel.

Alleen omhulden de Goenoeng Koembang en de bijna even hooge Goenoeng Sĕgara de glorie hunner toppen met dichte nevelen, die hen meer en meer aan het oog onttrokken, naarmate wij hen naderden.

Het was alles nog volgens ouden binnenlandschen adat. Daar de ass.-wedana's van Salĕm en Bantarsari ter conferentie naar Brĕbĕs waren opgeroepen, hadden hun ondergeschikten: mantri's-politie, agenten en koewoe's (dorpshoofden) order gekregen mij bij mijn plannen behulpzaam te zijn. Zoo was ik den heelen weg omstuwd door politie te paard, allen versierd met de embleemen hunner waardigheid, bandelieren en zonderlinge hoofddeksels, waarvan men als stadsmensch het bestaan niet eens vermoedt. Soms ging het in gestrekten draf. Vooral tusschen Salĕm en Bantarsari is de weg gedeeltelijk vlak en in uitstekende conditie. Daar op dit traject over alle rivieren, zelfs over de breede Tji Goenoeng, bruggen liggen (laatstgenoemde pas sinds 1 jaar), hadden wij deze 3 paal in een oogwenk afgelegd.

De weg gaat van Bantarsari over verschillende kleinere dessa's naar Gandoan, waar het bergpad

naar Goenoeng Sĕgara begint. Toen wij in Gandoan aankwamen, waren wij aangegroeid tot een groot gezelschap door de telkens zich aansluitende koewoe's. Wij lieten nu de paarden achter, want het pad staat op de stafkaart wel als een paardenpad aangegeven, is echter als zoodanig alleen bruikbaar als het paard voortdurend van voren opgetrokken en van achteren gesteund wordt. Het is een zeer steil bergpad, zóó steil dat hier en daar trappen zijn uitgehouwen in het zachte gesteente om den klimmenden reiziger voor uitglijden te behoeden.

De ligging van G. Sĕgara is fantastisch verborgen. Tijdens het klimmen overweegt men telkens weer hoe niemand het in zijn hersens zal krijgen dit pad te bewandelen, tenzij om een scherp gesteld doelwit te bereiken. Er is weinig tracé gemaakt bij den aanleg, onophoudelijk gaat het steil en nog eens weer steil naar boven.

Wat een rustig idee dat het pas acht uur was en de regen het ons dus nog lang niet kon lastig maken!

De weg was wel zeer glibberig maar met spijkerschoenen ging het. Edoch, als een tropische regenbui ons daar verrast had, dan waren zeker alle schoone plannen vernietigd geweest. In een stortregen en veranderd in een modderklomp kan men geen belangstelling hebben voor oude godenfiguren.

Hoe dankbaar ben ik dan ook den ouden Batara Windoe Boewana, dat hij mij droog en betrekkelijk schoon tot zich heeft laten naderen!

Na een goed half uur klimmen bereikten wij de waringins die het punt aanwijzen waar eventueele ruiters hun paard moeten achterlaten. Hier wachtte ons de zoon van den djoeroe-koentji, den tempelwachter, op. Na nog een kwartier begroette ons de oude koewoe, het dorps-hoofd en ten slotte bereikten wij den toegangspoort tot de dessa.

Dit is een korte (10 M. lange) holle weg beschaduwd door zware kiara's, die in den heuvelkam is uitgegraven en waardoor men langs een steile trap uitkomt in het komvormige dal waarin G. Sĕgara ligt. Zelfs nu nog ligt het er verborgen, want wij zien aan onze voeten niets dan een wildernis, waarvan de boomkruinen op het oogenblik van onze aankomst door een vriendelijk zonnetje verlicht werden.

Deze toegangsweg heeft aanleiding gegeven tot het verhaal dat G. Sĕgara alleen door een grot te bereiken zou zijn, een de fantasie prikkelende voorstelling die mij o.a. te Poerwokerto als algemeen bekend werd meegedeeld.

Intusschen is ook de werkelijkheid merkwaardig genoeg. G. Sĕgara is niet meer zoo geïsoleerd in wezen als de binnendorpen der Badoejs, maar de ligging is veel meer verborgen,

De dessa zelf die men nu, steil dalende, weldra bereikt, is een nietszeggende bergkampong met nietszeggende bevolking. Alleen de stokoude „koentji", die ons aan de „poort" had opgewacht, was een krachtige belangrijke oude heer.

Zonder oponthoud — om in elk geval van het vrij goede, hoewel wat nevelige, weer te profiteeren, begaven wij ons nu naar de „pĕkedongan" waar de oudheden bewaard worden.

Een romantische lange kronkeltrap van bemoste treden voert door een zwaar beschaduwd boschje naar boven. Er langs overvloedig handjoewangstruiken.

Men staat nu op eens voor een klein pleintje waarvan de grond met een volmaakt mostapijt, bedekt is en waar men een klein, aan de voorzijde geheel open huisje aantreft. Hierin staan, nauwelijks zichtbaar in het binnen heerschende half-duister, de heilige planken.

Een groot deel der bevolking, mannen en vrouwen zat mij op te wachten op matten in twee der hoeken van het pleintje. Ik had den vorigen dag wat geld gezonden voor een slamatan om de oude goden die anders alleen op Sĕlasa-kliwon en op Djoemahat-kliwon receptie houden, aangenaam te stemmen. Deze slamatan was voor de in eentonigheid levende bevolking blijkbaar een evenement en het feest begon zoodra ik rustig gezeten was.

Er stonden nl. midden op het pleintje een tafel en stoel voor mij klaar, met Egyptische sigaretten en lucifers!

Daar ik geen tijd wilde verliezen, verzocht ik de godenfiguren uit hun duistere schuilplaats te halen en goed belicht voor het huisje op te stellen.

Dit wekte eerst eenig protest van den ouden bewaker, maar het algemeene oordeel was dat met het branden van wat extra mĕnjan de bezwaren wel konden worden terzijde gesteld.

De sandelhouten planken zijn voor een groot deel helaas opgegeten door houtworm, zoodat de figuren van Batara Windoe Boewana en van Sang



Panorama, even buiten G. Sĕgara,



De dessa Goenoeng Sĕgara.



Trap naar de Pĕkedongan (G Sĕgara)



Gegraven holle weg, die toegang geeft tot de dessa G. Sĕgara.



Batoe Sirit in de Kĕbon Salĕm.



Kĕbon Salĕm.



Waringin, voorbij welke geen paarden mogen komen, dichtbij G. Sĕgara.



De Djoeroe-Koentji v. Goenoeng Sĕgara.



Het uitstallen der heilige planken voor de Pĕkedongan (G Sĕgara)



[Batara Windoe Boewana.
Goeriang Boentoetan.
Sang Hijang Naga
(G. Sĕgara)



Oude gebruiksvoorwerpen en bidschel, die te G. Sĕgara vereerd worden.

Hijang Boentoetan zwaar beschadigd zijn. Ook Sang Hijang Naga en zijn gezellin (?) zijn er niet goed afgekomen op den duur.

Er valt op de vroeger gegeven beschrijving slechts op één punt wat af te dingen. De plank met de gekroonde slangen vertoont duidelijk een groote vlammende zon, waarvan de ronde kern bestaat uit een plaatje van roodkoper en daaronder een halve maan. Behalve deze zijn er 3 figuurtjes, die in afwerking geheel op den achtergrond blijven tegenover de zon en maan, en slechts weinig op sterren gelijken. Het konden evengoed ornamentjes zijn zonder meer. Een en ander is belangrijk in verband met de bezwaren die tegen een gebruik van deze plank als tjandra sĕngkala kunnen worden ingebracht en die weg zouden vallen, als men slechts 2 hemellichamen als opzettelijk afgebeeld aanneemt.

Desgevraagd bleek er uit den „koentji" weinig deskundig nieuws te halen (misschien doordat de stakkerd aan den feestmaaltijd geweldig de hik gekregen had).

Nadat de planken gefotografeerd waren, kreeg ik op mijn verzoek de andere oudheden te zien.

Het bleek dat alle door den Regent van Brebes indertijd beschreven en afgebeelde voorwerpen nog aanwezig zijn, zij het ook in verregaanden staat van ontbinding. Van de kropaks zijn nog een viertal bladen over. Van de 5 „Chineesche" potten die de vroegere beschrijving noemt, nog twee. Zij staan tegen het huisje aan en zijn nog mooi gaaf. Het zijn potten uit den Hindoe-tijd, zooals in Midden-Java er nog dikwijls worden opgegraven.

De oude wapens en kapmessen zijn onbelangrijk, maar de „bewerkte schel" is een, weliswaar met een dikke roestlaag bedekte, maar nog volkomen ongeschonden tempelschel, van Boeddhistisch maaksel.

Daar het fotografeeren van zulk een klein voorwerp met een kodak weinig oplevert en de détails pas van vlakbij door de roestlaag heen waren te onderscheiden, heb ik er een nauwkeurige teekening van gemaakt, die later door deskundige vriendenhand is bijgewerkt. De andere vroeger als „bel", „gĕnta", beschreven karbouwenklok is in zoover merkwaardig, dat de vorm ervan tegenwoordig onbekend is.

Deze beide zijn de eenige voorwerpen waarvan het verlies te betreuren zou zijn. (De tempelschel zou gevoegelijk naar het museum kunnen verhuizen voor het te laat is.)

Het is begrijpelijk dat de bewoners van een zoo afgelegen gehucht, al zijn zij Mohammedaan geworden, toch nog veel van de oude aparte mentaliteit hebben overgehouden, en dat zulks nog lang het geval zal blijven.

Als levende antiquiteit is Goenoeng Sĕgara dan ook zeker, voornl. door zijn ligging, een blijvende merkwaardigheid.

De bevolking spreekt Soendaneesch met wat Javaansche woorden erdoor, iets wat bij een groot deel der bevolking van het onderdistrict Salem het geval is, zoodat b.v. de pas aangestelde Javaansche Ass.-Wedana van Bantarsari druk bezig is Soendaneesch te leeren.

Ethnografische bijzonderheden heb ik verder niet waargenomen. Ook op een intensieve ondervraging over het voorkomen van kroes- of krulhaar bij het nog onvermengde deel der bewoners van G. Sĕgara was het antwoord beslist negatief.

Waarschijnlijk is dit voorkomen ook niet. De oude „settlers" zijn toch evenals de Kadjĕroan van Kanekes vermoedelijk van goede afkomst geweest, niet uit de lagere volksklasse. Die vluchtte niet voor den nieuwen godsdienst. En de kroesharigheid zal toch wel het meest voorkomen onder afstammelingen van de volkslaag waartoe in de oude Hindoerijken de groote overheerschte massa behoorde.

Onze terugweg was tot Bantarsari voorspoedig. Toen was het bijna 12 uur en volgens voorschrift begon de regen die tot den volgenden morgen moet aanhouden. Uit dit oogpunt bezien was het hoogst onnoodig om zoo'n overdreven heftig begin te maken, want het goot zooals het alleen in de tropen in dit jaargetijde maximaal gieten kan.

Onze begeleiders waren geleidelijk in hun respectievelijke dessa's achtergebleven en het Don Quichot-figuur dat ik maakte toen ik op mijn gedemoraliseerd ros, met een pajong op, druipnat Salem binnentrok werd alleen verbeterd door den eenzamen druipenden mas oppas, die op zijn even mismoedig biekje de Sancho Pancha-rol volmaakt speelde.

Hij is er financiëel dan ook wel bij gevaren.

In de dessa Salĕm heb ik nog gelegenheid gevonden een merkwaardig plekje te bezoeken, den z.g. „kĕbon Salĕm".

Dit is een omheinde ruimte, die oppervlakkig den indruk van een dessatuin maakt, maar die voor geen enkel doel gebruikt wordt, uit eerbied voor oude graven (?) die er liggen.

Men vindt er nl. twee groote rechthoekige perken met mos bedekt en omgeven door een rand van regelmatig gelegde oude bemoste steenen. Een der perken is door een tweede rij steenen in tweeën verdeeld. Er staat op elk perk aan de westzijde een aarden schotel waarop nu en dan door bezoekers mĕnjan gebrand wordt.

Tusschen beide in staat een groote kogelvormige steen bovenop een andere die als voetstuk dient; dank zij een natuurlijke rond-loopende breede groeve lijkt de ronde steen precies op den *batoe sirit* van den Goenoeng Dangka.

De perken worden beschaduwd door „poering" boomen.

Men kon mij over deze oudheden niets verder mededeelen dan dat het een kerkhof uit den ouden tijd was.

Het merkwaardige was voor mij, dat dergelijke perken ook voorkomen op het Artja Domas te Kosala (pag. 57). Mogelijk hebben wij dus te Salĕm met een toevallig goed geconserveerd heiligdommetje te maken, dat òf uit de jaren voor den Islam afkomstig is, òf er op kan wijzen dat deze — vroeger zoo afgelegen — streek pas laat tot den Islam is overgegaan.

Bijlage.

(Petilasan di Goenoeng Segara.)

I.

Goenoeng Sagara itoe berdiri di sebelah lor wetan onderdistrict Bentarsari, dan djadi bates district Bantarkawoeng dan Bandjarhardjo.

Dibawahnja goenoeng itoe ada padoekoehannja bernama Goenoeng Segara djoega, termasoek wawengkon desa Goendawang.

Dari Assistenan Bentarsari ka doekoeh tadi djaoehnja ± ada 4 paal. Djiwanja ada 209 orang. Deket doekoeh Goenoeng Segara ada saboewah roemah ketjil isi barang-barang djaman koena, di djaga oleh seorang Djoeroekoentji. Orang-orang dari doekoeh itoe semoea menghargai dan memoeljaken soenggoeh-soenggoeh pada barang-barang itoe. Adapoen roepa barang-barang itoe jaini:

3 gambar teroekir dimana papan kajoe tjindana persegi;
1 Tjis (tongkat kajoe).
1 Bĕndè dari proenggoe.
1 Koedi saperti arit dari besi.
1 Pedang dari besi,
2 Genta dari proenggoe
1 Wadjan besi besar.
1 Boengboeng bamboe isi 9 helai kroepoka dan toelisannja Djawa basa Djawa.

Tiga boeah gambar itoe menoeroet katanja Djoeroekoentji jaitoe:

1 Gambarnja Sanghijang Batara Windoebawono.
1 Gambarnja Goeriang boentoetan.
1 Gambarnja Sanghijang wogo.

Toelisan dimana kroepok itoe sedikit-sedikit bisa djoega dibatja, dan maksoednja saperti pawoekon jang termoeat dalem almanak H. Buning.

Diblakang aken diterangken asal-asalnja barang-barang itoe.

Lantaran dari adanja barang-barang koena didoekoeh Goenoeng Segara itoe, maka pada tiap-tiap hari Selasa kliwon (Hanggara kasih) dan Djemaät kliwon banjaklah orang-orang laki maoepoen prampoean dari lain-lain tempat sama dateng kesitoe perloe sedjarah minta berkah roepa-roepa oepama: ingin poenja anak, dagangan soepaja laris (lakoe), tanem-taneman soepaja slamat tida kena omo dan lain-lain sebaginja. Orang-orang jang sama dateng sedjarah itoe lebêh doeloe berdjoempa pada Djoeroekoentji sasoedahnja orang-orang itoe menerangken perloenja, maka mareka itoe dibawa oleh Djoeroekoentji keroemah tempat gambar. Sasoedahnja masoek Djoeroekoentji doedoek di hadepan gambar Sanghijang Batara sambil membakar menjan dengan membatja do'a. Sahabisnja membatja do'a laloe melahirken apa permoehoenannja masing-masing orang jang dianterken itoe. Satelah soedah orang terseboet sama kloear dari roemah dan laloe slamatan makanan di mana latarnja goeboeg gambar itoe.

Roepanja makanan hanja nasih djagoeng, ikannja bangkrek dan lalaban dari daoen-daoen atawa boeah katjang peté dan djengkol. Sabeloemnja slametan itoe dimakan Djoeroekoentji membatja do'a begini:

„Poen, poen, hoerang sadajana tjawang sasadoe ampoen, ampoen kaloehoer ka sang roemoehoen, kahandap ka sang Betara, pedah geus tjoendhoe

ka bakoening tahoen datang ke mangsaning boelan tjawang ngahatoerkeun hadjatna hoerang sadajana kanoe kadi sarengéngé hingtengajanange kanoekadi boelan tanggal ampat welasna kanoe kadiemas Winasohan, kanoekadi salaka djinabar, kanoekadi Hjang loehoer pamoehoenan, tjawang pastiken sadoepoen! tjawang hatoerken sadoepoen! tjawang sampoernaken, sadoepoen!" „Ertinja perkataän sadoepoen jaitoe amin.

II

Pendoedoek doekoeh Goenoeng Segara, pada djaman doeloe kabarnja sama memeloek agama boeda. Aken tetapi sekarang serta soedah bertjampoer gaoel dengan orang-orang lain igama, maka adat istiadatnja laloe berobah dan ampir satoe roepa dengan adatnja orang-orang lain tempat.

Dibawah ini sedikit tjereteraän tentang pakaiännja penghidoepannja dan adat istiadatnja orang-orang Goenoeng Segara sebloemnja tjampoer dengen orang lain.

A. Pakeian.

1. Orang lelaki berpakaian: iket kepala tandessan, badjoe poetih djawan, saroeng boerik merah tjlana poetih pendek, tida pake saboek tjoema di iket pake sobekan mari.

2. Orang prampoean berpakaian: tapih loerik merah, badjoe koeroeng atau kebajah poetih, pake gelang, kaloeng, toesoek konde dan soebeng semoea dari perak. Ramboetnja digeloeng diatas.

3. Anak lelaki (boedjang) satoe roepa dengan orang lelaki toea, tjoema bedanja tjlananja pandjang.

4. Anak prampoean (prawan) satoe roepa dengan orang prampoean toea, bedanja tjoema tida pake soebeng tapi anting-anting dan gelangnja mote atau merdjan.

Bakal pakaian itoe morinja tida beli dipasar atau di toko-toko tapi boeatannja (tenoenan) sendiri (mori Djawa).

Ada djoega orang pake saroeng, badjoe, tapih dan iket kepala wedelan, tapi tida diwedel pake tom, hanja digosok pake daoen sirem. Sasoedahnja laloe dimasoeken (dibelet) dalem loempoer sampe 3 ari lamanja.

B. Penghidoepannja.

Orang-orang disitoe baik lelaki maoepoen prampoean semoea sama sregep-sregep bekerdja mentjari asil seperti: menenoen kain goena terpake sendiri, memboeat barang anjam-anjaman (tjeting, toemboe) menanem padi gogo dan palawidjo oepama: djagoeng katjang, timoen, kapas dan lain-lain sebaginja di tegalan.

Boeatannja itoe salamanja dipake sendiri, didjoeal ka pasar-pasar dan pendapetannja dibeliken ikan asinan (gereh) dan garem.

Pendapetannja asil boemi (padi) sasisanja dimakan tida didjoeal tapi disimpen diloemboeng.

Marika itoe semoea merdika, ertinja tida diwadjibken bekerdja heerendienst dan djoega tida sama membajar padjeg pada Kangdjeng Gouvernement (sekarang jang merdika tjoema Djoeroekoentji sadja).

Binatang jang dipiara tjoema ajam sadja; kerbo sapi, koeda maoepoen kambing marika itoe tida soeka piara dan djoega tida soeka makan ikannja.

C. Kematian.

Orang-orang di goenoeng Segara rata-rata sama takoet pada orang mati.

Djikalau ada orang mati, simati itoe tida di goejang (mandian) tapi tjoema disiram (ditjepreti) sedikit-sedikit pake ajer jang tertaroh dalem boemboeng dan di soempel pake daoen andong. Pandjangnja boemboeng 1 kaki. Maka tida dikasih mandi sebab menoeroet pendapetan marika itoe ajer jang abis terpake boeat menjiram orang mati, kalau mengenai pada orang jang misih hidoep lantas bisa ketoelaran mati (mendjadi dianggep besmettelijk), orang-orang jang sama menjiram ajer pada majit haroes membatja do'a „Hong gaib sekar sahadat poelih kadjati poelang ka asal, mangka djongdjon hoelah soemarejang ka koelawarga". Sesoedahnja selisih, itoe majit laloe diboengkoes pake mori Djawa poetih diatas kepala, peroet, dan kaki diiket pake tali sobekan mori. Lantas ditaro diatas amben-ambenan bamboe dan dipikoel oleh orang ampat dibawa ka koeboeran. Pemikoelnja kaki dimoeka, kepala diblakang. Dateng di koeboeran majit ditanem moedjoer mengoelon (kepala di koelon dan kaki dis ebelah wetan), menoeroet djalannja mata hari dan diberi tanda (tenger) 2 jaitoe satoe dikepala dan satoe dimana djengkoe (dengkoel). Disitoe tida ada orang mati disolatken (sembahjangken), sedekah orang mati tjoema 3 kali jaitoe: 1 njaoer tanah, 3 ari dan 7 ari.

Roepanja slametan nasih djagoeng ikannja la-laban, bangkrek (dage), ikan asin (gereh) dan ikan ajam. Do'anja „Allah hoema salimaha, hjang kana, hjang kene, sapa sing ngoendang, sapa sing di-oendang, karanana kang ngoendang, karanana kang dioendang, hoedjoed rasoel sampoerna koe pa-ngandika.

D. Kawinan.

a. Ningkah.

Anak laki jang soeda ingin kawin, ia mentjari sendiri anak gadis jang disoekainja. Sasoedahnja dapet, dan gadis itoe djoega soeka aken dikawinnja, laloe anak lelaki itoe bitjara pada orang toeanja sendiri, bahwa ia ingin kawin dan menerangken namanja gadis jang disoekainja itoe dan namanja orang toeanja. Satelah orang toeanja itoe men-dengar dan memberi idzin, laloe anak laki itoe da-teng ketemoe pada orang toeanja gadis itoe dan menerangken kehendaknja aken meminang pada anaknja perampoean. Kalau di idzinken anak laki-laki lantas poelang. Sapoelangnja anak laki-laki tadi, gadis diberi prentah oleh orang toeanja soepaja sedia kedatengannja anak laki terseboet pada isoek hari.

Pada esoek arinja anak laki-laki itoe dateng lagi diroemah orang toeanja itoe anak gadis; ada di-pintoe sablonnja masoek dalem roemah, brenti dan bitjara wangsalan begini dengan anak gadis itoe:

Laki „Pangampoera miloe eureun".
Gadis „Teu ara ngeureunken semah".
L. „Erek nanjakeun noe gadoeh imah".
G. „Lain Tenggeh (bleketjat-slak).
L. „Erek nanjakeun noe gadoeh boemi".
G. „Lain tjatjing"
L. „Nanjakeun noe gadoeh Lebae".
G. „Lain boeboek".
L. „Erek nanjakeun noe gadoeh padaleman"
G. „Nje ijeu sagedeng sareng sabawan, soe-mangga geura tjalik"
(dalem basa Melajoenja begini):

L. „Ampoenlah hendak toeroet brenti".
G. „Tida aken membrentiken (ngandek) tamoe".
L. „Hendak menanjaken jang poenja roemah".
G. „Lain bleketjot (slot)" (slak).
L. „Hendak menanjaken jang poenja boemi".
G. „Lain tjatjing".
L. „Hendak menanjaken jang poenja deboe".
G. „Lain boeboek.
L. „Hendak menanjaken jang poenja tempat".
G. „Inilah segedeng dan sabawan (ertinja padi sagedeng dan sabawan itoe ada 5 gedeng namanja sangga, mendjadi maksoednja mangga atau soe-mangga silahken doedoek)"

Sasoedahnja itoe lantas anak laki itoe masoek dan disoeroeh doedoek dimana bale-bale. Satelah doedoek, anak gadis mendjamoe kinang seraja omong: „Rampes geura ngalemar kahade djeung katelep seureuhna kahade djeung katowel hapoena, kahade djeung katjiwit gambirna, kahade djeung keseget djambena". Maka didjawabnja: „Katilep komo katilep, katowel komo katowel, katjiwit komo katjiwit, kaseget komo kaseget djalmana gebogana kami". (basa Melajoenja):

„Silahken makan sirih tapi sirihnja djangan di lempit-lempit, apoenja djangan didoelit, gambirnja djangan ditjoewil, pinangnja (djambe) djangan di-gigit". (Maksoednja menerangken bahwa ia betoel misih perawan beloem ada jang tjoeri). Sirih aken saja lempit, apoenja aken saja doelit, gambirnja aken saja tjoewil, penangnja aken saja gigit dan orangnja poen saja poenja djoega."

Satelah itoe anak laki poelang dan tjerita lagi pada orang toeanja. Antara 2 à 3 hari orang toeanja anak laki laloe dateng diroemah orang toeanja gadis terseboet goena membitjaraken hari boelan ketentoean kawinnja anaknja itoe. Pada hari jang soedah ditentoeken boeat kawinan itoe, penganten laki istri dengan diiringken oleh orang² toeanja dan sanak saudaranja sama dateng diroe-mahnja Djoeroekoentji, minta dimintaken idzin pada Sanghijang Batara Windoeboewana, Sang-hijang Naga dan Goeriangboentoetan. Orang-orang itoe teroes ke roemah tjoengkoeb dianter oleh Djoeroekoentji. Sasoedahnja membakar me-njan (wierook) Djoeroekoentji laloe membatja do'a.

Dari tjoengkoeb teroes penganten laki istri dan pengiringnja pergi ka bates doekoeh Goenoeng Sagara. Dibawahnja pohon beringin jang toemboeh dimana bates, sama brenti doedoek diatas tiker.

Disitoe penganten laki istri doedoeknja adep-adepan diantaranja satoe penggoeloeng (alat menenoen). Penganten laki doedoek disebelah wetan dan penganten prempoean disebelah koe-lonnja itoe panggoeloeng. Sasoedahnja brenti

doedoekan sabentar, penganten laki lantas bangoen berdiri dan berdjalan mawat itoe panggoeloeng ka arah tempat penganten prampoean terseboet. Sesampenja laloe mĕnĕt kepalanja penganten prampoean dimana boenboenan pake djempol tangan kanan dan diseboet sambil bitjara: „Sekarang kau tetep djadi istri saja". Penganten istri mendjawab: „Katrima" Sasoedahnja begitoe penganten laki toeroen dari penggoeloeng dan kadoea djempol kakinja ditjoetji pake ajer dari kendi oleh penganten perampoean. Lantas poelang boebaran.

b. Pegatan.

Djikalau ada orang berlaki bini satoe sama lain tida senang maka sering lantas berpisahan (pegatan). Orang-orang didoekoeh Goenoeng Sagara, djika hendak pegatan terlaloe gampang sekali tida pake sjarat apa-apa, melainken laki-laki itoe laloe bersama-sama prampoeannja pergi ka bates doekoeh. Dateng disitoe orang-orang tadi berpisahan dan berdjalan petoekan, laki dari koelon mengetan istrinja dari wetan mengoelon. Oepama sabloemnja mareka itoe petoeken diantarannja kadoea orang itoe, ada binatang atau menoesia jang berdjalan menerdjang ditengah-tengahnja, maka pegatnja itoe soedah dianggep sjah.

Begitoe sabaliknja kalau sampe bertemoean lagi tida ada binatang atau orang jang berdjalan melintas ditengah-tengahnja, mareka itoe tida djadi pegatan.

E. Adatnja.

Orang-orang didoekoeh Goenoeng Sagara djaman doeloe tida ada jang brani atau soeka:

1. Menanem padi di sawah.
2. Pake patjoel, kalau menanem atau mengerdjaken barang sesoeatoe melainken pake arit atau bendo sadja.
3. Naīk koeda atau tandoe tjoema berdjalan kaki sadja.
4. Pake barang-barang asal belian dipasar atau boeatan orang lain, haroes pake boeatannja sendiri.
5. Berkata bohong, haroes menoeroet prentah.
6. Mentjoeri atau ambil barangnja orang lain.
7. Bertjampoer gaoel dengan orang-orang lain doekoeh atau lain desa.
8. Beli barang dengan pindjem, haroes contant.
9. Pake pajoeng, melainken tjaping sadja.
10. Simpen wang kertas, haroes wang retjeh.
11. Kalau dalem roemahnja tida ada garem (djadi simpen garem).
12. Piara ternak (koeda, sapi, kerbo dan kambing).
13. Makan dagingnja binatang-binatang jang berkaki ampat.

F. Sedekah.

Biasanja pada tempo kasembilan orang-orang Goenoeng Segara sama sedekah besar (saperti njadran) bertempat dipelataran roemah tjoengkoeb. Adapoen roepanja barang makanan dan do'anja seperti diatas (II).

„Larangan orang-orang diloear doekoeh Goenoeng Segara jang berkendak dateng disitoe".

Menoeroet tjeriteranja Djoeroekoentji dan orang-orang toea, barang siapa hendak pergi ka doekoeh Goenoeng Segara, sabrapa boleh djangan berkendaraăn haroes, djalan kaki sadja. Oepama ada jang naik koeda atau tandoe sebab tida koeat berdjalan lantaran djalannja naik (mandjat) djoega boleh, tapi sasampenja dibates doekoeh itoe haroes toeroen dari naikan. Dimana bates ada tanda jaitoe 2 boeah pohon beringin; kalau larangan itoe dilanggar, orang jang melanggar itoe biasanja lantas mendapet halangan roepa-roepa, oepama: sakit, mati, dilepas dari pakerdjaannja atau dipindah ka lain tempat. Begitoe djoega kalau ada orang jang hendak naik ka poentjak Goenoeng Segara haroes berpakean serba poetih (iket kepala, badjoe, kain dan tjlana) semoea dari mori Djawa. Djika tida demikian temtoe mendapet soesah djoega. Maka Goenoeng Segara dipandang angker (heilig) dan dimoeljaken oleh orang banjak sebab menoeroet tjerita orang dimana poentjak Goenoeng itoe misih ada Sanghijangnja jang gambarnja ada tersimpen dalem tjoengkoeb didoekoeh terseboet: gambar gambar mana djoega angker.

Inilah dongengnja.

Alkisah pada djaman dahoeloe kala dipoentjaknja Goenoeng Segara adalah saékor oelar besar bertapa bernama Sanghijang Naga. Menoeroet tjerita, Sanghijang Naga itoe pandai bitjara sebagai manoesia dan setiap hari jang dimakan boekannja chewan-chewan, tetapi hanja madoe tawon (honig) sadja; jang mentjariken madoe jaitoe seorang moeridnja bernama Begawan Koeres jang beroemah dibawahnja itoe Goenoeng (sekarang doekoeh).

saben hari kalau itoe Begawan Koeres memberi madoe, maka diberilah ia oleh Sanghjang Naga hadiah roepa wang mas. Lama-kelamaän Bagawan Koeres mendjadi kaja. Itoe Bagawan poenja se-anak lelaki bernama Bambang Doerdjana. Dia sering membantoe pada papahnja mentjari madoe boeat makannja Sanghjang Naga. Pada soeatoe ari Bambang Doerdjana toeroet papahnja mengadep Sanghijang Naga membawa madoe, disitoe dia taoe papahnja menerima hadiah roepa oewang mas, maka timboellah fikirannja jang djahat, hendak mem-boenoeh itoe oelar Naga dan ambil wang masnja jang dia kira ada dalem peroet. Esoek arinja dia minta izin pada papahnja aken pergi ka poentjak goenoeng membawa madoe, goena diatoerken pada Sanghijang Naga. Satelah di idzinkennja, berang-katlah ia sendirian ka poentjak goenoeng dengen membawa madoe. Sadatengnja di hadepan Sang-hijang Naga madoe lantas diatoerken kepadanja, satelah ditrima dan tengah diminoem olehnja, maka sekoenjoeng-koenjoeng mengoenoes pedang-nja dan dipoekoelken sabloemnja ia dapet meni-kam oelar itoe, ia djatoh mati lantaran dipoekoel lebih doeloe oleh Sanghijang Naga pake ékornja.

Dari sebab ditoenggoe-toenggoe sampe sore bloem djoega Bambang Doerdjana dateng kom-bali, maka Bagawan Koeres tida enak ati selem-pang barangkali anaknja itoe mendapet tjilaka di djalan. Laloe ia berkemas-kemas berangkat ka poentjak goenoeng aken tanja pada Sanghijang Naga. Bagimana terkedjoet atinja sedatengnja di sitoe tahoe anaknja terlentang soedah mati kepala-nja antjoer ada dihadepannja Sanghijang Naga, dan terlaloe amat sedih dan piloe memikirken nasib anaknja itoe. Sanghijang Naga tjerita padanja, bah-wa matinja anaknja itoe lantaran dipoekoel olehnja, sebab berkehendak aken memboenoeh padanja.

Dengan bertjoetjoeran ajer matanja matoerlah Bagawan Koeres, bahwa ia sedikitpoen tida me-ngira sekali-kali jang anaknja soedah poenja kela-koean sedjahat itoe. Dan kalau betoel berboeat begitoe, soedah saharoesnjalah menerima hoekoe-mannja, tetapi jang menjoesahken atinja jalah kalau inget bahwa pada dewasa itoe bininja Bam-bang Doerdjana tengah boenting. Alangkah soesah atinja kalau mendengar bahwa lakinja telah mati. Maka Sanghjang Naga menjaoet, baiklah Bagawan Koeres berdoea dan mantoenja itoe djangan ber-soesah ati oleh karena matinja Bambang Doerdjana, dari kahendaknja Dewa Moelja dan soepaja ridla dan ichlas agar aloesnja Bagawan Doerdjana men-dapet senang di acherat dan pesan kelak djika istrinja Bambang Doerdjana itoe melahirken anak soepaja lekas atoer chabar. Satelah itoe Bagawan Koeres bermohon idzin aken mengoeboer anaknja jang telah mati itoe dan teroes poelang. Dateng di-roemah bertjeriteralah ia pada istri dan mantoenja tentang halnja Bambang Doerdjana telah mening-gal doenia diboenoeh oleh Sanghijang Naga oleh karena ia berhati doeraka hendak memboenoeh pada Sanghjang Naga.

Arkijan tida antara boelan dari matinja Bangbang Doerdjana, maka anak mantoenja Bagawan Koeres bersalin malairken saorang anak laki-laki. Betapa soeka tjitanja Bagawan Koeres dan istrinja mem-poenjai tjoetjoe laki-laki itoe tida berhingga, sebab paras tjoetjoenja itoe amat élok gilang-goemi-lang tjahjanja. Maka dengan tergoepoeh-goepoeh berangkatlah Bagawan Koeres atoer pariksa Sanghijang Naga ka poentjak goenoeng, bahwa mantoenja telah melairken saorang anak laki-laki dengen selamat. Maka satelah Sanghijang Naga mendengar atoerannja Bagawan Koeres laloe ber-kata soepaja tjoetjoenja itoe diberi nama Bambang Sandjana. Dan apa bila soedah dewasa soepaja disoeroehnja mengadji ka Mekka pada Kandjeng Nabi Mohammad. Agar soepaja slamet dan pan-djang oemoernja anak baji itoe, ia diparentah memboeat slametan. Adapoen do'anja slametan itoe ja'ini: „Allah hoema salimaha hijang kana hijang kene sapa sing ngoendang sapa sing dioen-dang, ora nânâ sing ngoendang ora nânâ sing di-oendang, hoedjoet rasa sampoerna koe pangan-dika". „Ashadoenja ka Sanghjang Naga redi toenggal lesmenis-lesmenis". Satelah rampoeng prentahnja Sanghijang Naga Bagawan Koeres poelang, sadatengnja diroemah samoea paren-tahnja Sanghijang Naga ditjeritaken pada istrinja dan minta soepaja lekas memboeat slametan.

Hatta ditjeriterakenlah di Negeri Galoeh adalah saorang pangeran bernama Raden Dana. Maka Raden Dana merasa maloe oleh karena tida diang-kat djadi pegawei oleh Seri Baginda Radja di Galoeh, maka larilah ia mengombara kamana-mana dengen tida berketentoean toedjoenja. Pada soeatoe masa sampeilah ia didoekoeh Goenoeng Segara. Disitoe ia merasa senang atinja terbawa dari keba-goesan tempat itoe dan laloe dateng ka roemah

perdiamannja Bagawan Koeres. Sasoedahnja berkenal-kenalan Raden Dana menjeriteraken asal-oesoelnja dan sebab-sebabnja ia meninggalken negeri dan orang toeanja itoe, dan matoer kalau diperkenanken ia ingin toeroet menghamba pada kjai Bagawan. Permintaännja djoega dikaboelken, saben hari pakerdjaännja Raden Dana membantoe pada kjai Bagawan menanem padi dan palawidja di tegalan, mentjari madoe dan bekerdja sapoe-sapoe dalem roemah. Lama-lama ketaoeanlah oleh kjai Bagawan kesetiaännja itoe, laloe dikawinken dapet djandanja Bambang Doerdjana dan diberi nama oleh Sanghjang Naga Danawangi. Pada soeatoe hari doedoeklah Bagawan Koeres dihadep oleh Danawangi meroendingken pesenannja Sanghijang Naga jaitoe kalau Bambang Sandjana soedah besar soepaja disoeroeh pergi mengadji ka Mekka oleh karena sekarang Bambang Sandjana soedah dewasa, parentahnja Sanghijang Naga aken dibertaoeken kepadanja. Tengah bermoeswaratan itoe datenglah Bambang Sandjana mengadep doedoek diblakang papahnja tiri, satelah diketaoeinja oleh Bagawan Koeres maka kjai Bagawan berkata padanja, dari sebab ia telah besar patoetlah mentjahari kepandaian. Menoeroet nasehatnja Sanghijang Naga, soepaja ia pergi mengadji pada Kangdjeng Nabi Mohammad di Mekka.

Bambang Sandjana matoer baik. Aken tetapi sabeloemnja brangkat ia ingin mengetahoei bagimana roepanja Sanghijang Naga, dan moehoen hendaklah kjai Bagawan soeka menghanter, ia aken menghadep ka hadlirat Sanghijang Naga. Permintaännja itoe diloeloesken. Pada esoek harinja Bambang Sandjana pergi menghadep pada Sanghijang Naga bersama-sama Bagawan dan papahnja tiri. Satelah dateng dihadepan Sanghijang Naga Bambang Sandjana diberi parentah olehnja soepaja ia mentjari kepandean ka Mekkah mengadji pada Kangdjeng Nabi Mohammad dan di do'aken slamet didjalan. Sepoelangnja dari poentjak Goenoeng itoe Bambang Sandjana laloe memboeat gambarnja Sanghijang Naga. diatas papan kajoe Tjendana.

Satelah rampoeng gambar itoe diatoerken pada kjai Bagawan. Kjai Bagawan amat soeka tjita meliat tjoetjoenja pandai menggambar dan gambar itoe disoeroehnja menjimpen goena tanda mata, pada tjoetjoe-tjoetjoenja dikamoedian hari. Bambang Sandjana matoer pada kjai Bagawan apabila diperkenanken ia djoega hendak digambarnja perloe goena peringatan.

Sasoedahnja gambar itoe selesai dikerdjakennja laloe diserahken pada papahnja tiri soepaja disimpen bersama-sama gambarnja Sanghijang Naga dan ia laloe berangkat ka Mekkah. Tida ditjeriteraken bagaimana perdjalanannja itoe maka sampeilah ia di Mekkah dengan slamat teroes masoek mendjadi moeridnja Kangdjeng Nabi Mohammad beladjar mengadji. Sabrangkatnja Bambang Sandjana ka Mekkah, maka kjai Bagawan dan istrinja laloe bertapa diatas Goenoeng bersama-sama Sanghijang Naga, seraja bermohon kepada dewa Batara moga-moga tjoetjoenja jang sedang pergi beladjar di Mekkah, mendapet slamet dan kesampean apa jang dikehendaknja.

Adapoen Danawangi laki istri disoeroehnja tinggal di doekoeh goena menanti datengnja Bambang Sandjana serta oeroes roemah tangga, dan menanem padi gogo, palawidja dan lain-lain sebagainja. Lama-kelamaän banjaklah orang-orang jang dateng toeroet berdiam didoekoeh Goenoeng Segara dan Danawangi dianggep oleh mareka itoe sebagai pemoeka.

Hatta ditjeritaken perihal Bambang Sandjana jang sedang mengadji di Mekkah ditjintai benar-benar oleh goeroenja sebab terlaloe amat pandai sehingga beloem sebrapa lama beladjarnja itoe segala peladjaran soedahlah mengarti semoea.

Pada soeatoe hari Kangdjeng Nabi Mohammad dawoeh pada Bambang Sandjana soepaja ia berganti nama „Hadji Saka" dan disoeroehnja poelang ka tanah Djawa sebab bolehnja beladjar soedah tamat; setelah dapet idzin dari Kandjeng Nabi, boleh poelang, maka kombalilah Hadji Saka (Bambang Sandjana) ke tanah Djawa menoedjoe di doekoeh Goenoeng Segara. Maka datengnja Hadji Saka itoe disamboet dengan soeka hati oleh orang toeanja sekalian dan semoea orang-orang pendoedoek di Goenoeng Segara. Hadji Saka senantiasa berkasih kasihan dengan orang-orang toeanja sebab lama berpisahan dan mentjeriteraken hal ichwalnja perdjalanannja ka Mekkah dan selama beladjar disana sahingga poelang kombali. Papah dan mamanja senang mendengar tjeritera itoe dan merasa besar hati mempoenjai seorang anak jang banjak kepandaiannja dan baik boedi pekertinja. Hadji Saka laloe memberi pengadjaran agama pada semoea pendoedoek disitoe. Sekali peristiwa ter-

ringatlah ia aken goeroenja, laloe timboel fikirannja aken memboeat gambarnja Kangdjeng Nabi perloe goena peringatan. Maka kehendaknja itoe dilakoeken djoega. Sasoedahnja gambar itoe rampoeng lantas dikoempoelken dengan gambar-gambar jang doeloe. Hadji Saka matoer pada papahnja tiri soepaja diparentahken pada samoea orang-orang soepaja mareka itoe sama memberi hormat dan moeljaken pada gambar-gambar itoe, sebab jang digambar jaitoe:

1 Kandjeng Nabi Mohammad diseboet Sanghijang Batara Windoeboewana.

2. Kakehnja (Bagawan Koeres) dikasi nama Goeriang Boentoetan.

3 Sanghijang Naga, goeroenja dia poenja kakek.

Sasoedahnja Hadji Saka memberi pengadjaran agama pada orang-orang pendoedoek doekoeh Goenoeng Segara, maka bermoefakatanlah ia dengan mamah dan papahnja tiri aken bersama-sama menoesoel kakeknja bertapa diatas Goenoeng Segara. Satelah sepekat, maka ia menoendjoek pada salah saorang moeridnja jang terpandai diangkat djadi penghoeloe meneroesken memberi pengadjaran pada temen-temennja serta diserahi mendjaga gambar-gambar terseboet diatas, laloe Hadji Saka bersama-sama mamah dan papahnja tiri berangkat ka atas Goenoeng Sagara koempoel bertapa dengen kjai dan njai Bagawan Koeres serta Sanghijang Naga.

Lantaran ditrima bertapanja itoe oleh Dewa, maka mareka itoe lantas hilang dari pemandangan (onzichtbaar).

Adapoen barang-barang lainnja, seperti tjis, pedang, koedi, bende, genta, wadjan kepoenjaännja Bagawan Koeres toelisan diatas kroepok jang menoelis Hadji Saka.

Menoeroet katerangan dari orang pandai, gambar Naga itoe „tjandra sengkala" dari tahoen 1188.

Pendoedoek dari doekoeh Goenoeng Segara adanja sekarang hidoepnja tida terasing akan tetapi soeka bertjampoer gaoel dengan orang-orang dari lain-lain desa. Begitoe djoega banjak orang-orang dari lain desa jang sama dateng di doekoeh terseboet, teristimewa poela pada hari Hanggorokasih (Selasa Kaliwon) dan pada hari Djoemahat Kaliwon, sebab pada hari itoe dipandang waktoe jang oetama boeat sedjarah minta berkah pada Sanghijang Batara Windoeboewana jang gambarnja tersimpen dalem roemah tjoengkoep dan dianggep misih heilig.

Menoeroet katerangan dari orang toea-toea djaman doeloe chabarnja pendoedoek doekoeh itoe memang tida soeka tjampoer dengan lain-lain orang. Adapoen moelainja berobahan adat itoe, seorang poen ta'ada jang tahoe atau ingat.

Boeat memboektikan bahwa pendoedoek dari itoe doekoeh soeka bertjampoer dengan orang-orang lain tampat jaitoe:

a. mareka soeka ambil mantoe atau ambil bini orang dari lain desa.

b. djika dioendang (dioelemi) orang poenja chadjat mantoe, soenatan, tajoeban, ambəng-ambəng (kendoeri) dll., mareka soeka menghadliri. Begitoe djoega sebaliknja kalau mareka mempoenjai chadjat soeka mengoelemi orang dari lain desa.

c. Djika ada orang kematian, soekadatengmelajat.

d. Djoeroekoentji sendiri setempo dateng mengoendjoengi koempoelan sikep atau membajar padjegnja boemi diroemah Bekel.

Orang-orang di doekoeh Goenoengsegara djika kawin atau pegat, jang menikahkan atau megatkan jaitoe Panghoeloe naib di Bentarsari, mendjadi tida kawinan atau pegatan sendiri.

Djaman doeloe chabarnja mareka itoe memang nikahan dan pegatan sendiri menoeroet adat jang berlakoe disitoe — (lebih terang baiklah membatja dongengan jang telah dihoendjoekkan).

Soedah ditjari keterangannja dan tanjak-tanjak pada orang toea-toea maoepoen pada Djoeroekoentji Goenoengsegara akan tetapi tiada seorang mengatahoei atau bisa mentjeriterakan asal-oesoelnja orang-orang pendoedoek dari doekoeh Goenoeng Segara.

Djikalau menilik hoeroef jang tertoelis dimana daoen lontar (kropak) jang tersimpan dalam tjoengkoep dan boenjinja hoeroef-hoeroef itoe bahasa Djawa (Jav. met Jav. kar.), maka ada persangkaän kira-kira sadja jang menoeroenkan pendoedoek dari doekoeh Goenoeng Segara itoe bangsa Djawa.

Tambahan poela ada do'a djaman doeloe jang terbatja waktoenja berkendoeri, banjak perkataannja Djawa. Beginilah do'a itoe:

Allah hoema salimaha, hijang kana hijang kene, sapa sing ngoendang sapa sing dioendang; ora hana kang ngoendang, ora hana kang dioendang, hoedjoed rasa sampoerna koe pangandika.

REGISTER.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Afleveringen 4 en 5 **9e Jaargang**

INHOUD:

„De postkwitanties tot inning der contributies over het 2e halfjaar 1929 worden tegen 1 October a.s. toegezonden; de leden van het Java-Instituut worden dringend verzocht hunne contributies te willen voldoen, met het oog op de uit te reiken lidmaatschapskaarten, die recht tot vrijen toegang geven tot het a.s. Congres, dat vanaf 27 tot 29 December a.s. te Soerakarta gehouden zal worden".

De Administratie.

Eerste koperplaat van de afkondiging van 1102 H. (1690 A.D.), door Soeltan Zainoel Abidin van Banten uitgevaardigd voor de Hoofden van Poetih, Lampoeng.

Een los rechter-bovenhoekje, dat van de plaat was afgebroken, is intusschen verloren geraakt. Daardoor is het niet mede gereproduceerd.

Grootte: 34,5 × 23,5 cM.

لن طاتغ سڤساڤ انتو كارن انو اڤ ڤراغن ڤد رعية كڠ جڠ سلطان ايكو كاڤنداكن روني امون نات سال سوبج سكل كروني
مك كد امڤ ڤنانبن حكومي سرتا انو ابني اغاليها كن مارغ سور سووان دادعبدي دالم لن سكبهي ارتاني رغطس كاتر
مارغ دالم ۞
لن مانغ سڤساڤ ڤوغكاو اعد الرنكالن دبويكا انو ڤوغكاو كڠ لبان ٢ اكاوي ڤرغ ڤد رعية كڠ جڠ سلطان سبب كارڤ
دبويكا اور كلون ڤاربنته لزادن كڠ جڠ سلطان ايكو اور كواس اور انبدغ بيند دلن حكم كڠ لوه ساڠ سكم كڠ جڠ
سلطان كارن ڤغكاو بني ايك اڠكوماكن ووڠ دوراكل لن بڤي اڠكم جڠ سلطان ۞
كاي موڠكو نوماڠ سڤساڤ اوڠ اڠر مڤوكل انو اڠبوات اڠ الهوت انواڠ دارتا اور كلون ڤاربنته كڠ جڠ سلطان
ايكو حكومي ڤناتن سرتا انو ابني اڠالها كن مارغ سور سووان دادعبدي دالم سكبهي دوبني كاتر اعد الم ۞
لن سڤساڤ كڤونبوكن ووڠ دورد بسا اڠر مڤوكل انو اڠبوات مرادمبر سني اعد الرنكارلن انواڠ موركالبني نلغڠ اور كواس
اور ڤوغكاو ايكر اعروسكل كلون سكواسني اڠنسي موڠكوڠ دوراك ايكر ۞
لن مانغ لامون ان ووڠ لمڤڠ ارڤ اللوڠن كلون ڤراهو بجكل موهون بجكل اور انجالوك سورت جڤ ڤراهو اڠ ڤوغكاواني
ڤنكو نڠسورت جڤ ستال لزا جاڤيسن ٢ مڠر مران مبرسني ايكو ارڤ انجوجكها اڠ سور سووان سهڠكابن ان ڤڠكو
كڠ كيدي كاي موڠكو نومانغ سكبهڠ ڤراهو كڠ مت سكڠ سور سووان ايكو جاڤيسن ٢ اي اڠلبوات ساونيڠ سورت كڠ
دين كاو ايكر لن سڤساڤ اڠلبوات ڤڠند يك ايكر كادندر ڠڠس ڤراهو بي سرت ١٠٢ تاڠ ۞
لن مانغ لامون ان ڤوغكاو لمڤڠ اڠكاو مارج مارغ سور سووان انو كوغكونا ...
مارج كڠ دين كاو ايكر لن كاي موڠكو نومانغ جبل ٢ كڠ اڠكاو مارج مارغ سور سووان ايكر ... او بهاور مارغ ڤوغكاو ايد
ڤر كهي مارج كڠ دين كاو ايكر مك ڤوغكاواني اڠتوران سورت اڠكم جڠ سلطان ۞
لن مانغ لامون ان كاڤل انو سلڤ ميڤني انو سڤڤد اني ايكر ڤراهو رعية جاكرت كڠ كليكر اڠ ڤسبسر لمڤڠ سبب كبس
كاو دنغ اڠن كيدي انو كسوكرن كڠ لبان ٢ مك ڤوغكاو اعد الرنكار ايكر ڤجون اور انونغ لن ڤجون اور رمكس اڠ بارغ
ڤڠڤنا انو لباڠن دين كاي رعية كڠ جڠ سلطان دبويك تتاڤ ڤوغكاو اعد الرنكار ايكر انجالوك تتوليسن مارغ
كڤيتن كاڤل ايكر مك انو رانغ اڠكم جڠ سلطان ايكو سوڤي اولدو والس كيجيكاني ۞
لن مانغ لامون ان ووڠ ادا كڠ ووڠ ڤو تدا اناني انو ووڠ لين بكربي ووڠ غيكو ڤجه ڤراهوني اڠ ڤسبسر لمڤڠ مك ڤوغكاو اعد الم
لكار ايكر ڤربوك انونغ كلون ساتنو كي لن ڤجون ايلغ ارتاني بدين ارو ڤهادوم تبكل سرت رمكسها مك كوان ووڠ غيكو
مارغ سور سووان مرت سكبهي ارتاني كاتر اڠكم جڠ سلطان ۞
لن مانغ سڤساڤ ايا ووڠ انو انو تومن بارغ سلوبرغ انونهن انو اڠبيلم ارك انو بارغ اينوهنو مني كڠ امور وني ايك كاڤندرت
المحكوم اكن كلون ڤاربلسه كڠ جڠ سلطان ۞
لن مانغ ڤاربلسه كڠ جڠ سلطان مارغ سكبهڠ ڤوغكاو ڤونر مبو اڠ سكبهڠ ووڠ جبل ٢ ايكو اڠندر يكاكن كنونڠ اڠ ووڠ
سوبج ٢ انندر مارج اڠلهڠانس انو بن ۞
داوهڠ ايڠ ٢ دالم لكاڠ اخرڠ وولن جمادى الاول تاهن با سيبو سانس روڠ ناهن بلاكو سكڠ هجرة النبي محمد
صلى الله عليه وسلم ۞ ڠ كليك ٢ دينڠ ڤعيرن سور كيت

Tweede koperplaat van de afkondiging van 1102 H. (1690 A. D.), door Soeltan Zainoel Abidin van Banten uitgevaardigd voor de Hoofden van Poetih, Lampoeng.

Grootte: 30,5 × 22 cM.

AFKONDIGINGEN VAN SOELTANS VAN BANTEN VOOR LAMPOENG

door

Dr. Th. PIGEAUD.

Door de welwillendheid van R. A. A. Achmad Djajadiningrat zijn mij twee beschreven koperen platen, afkomstig uit de Lampoengsche Distrikten, ter bespreking toegezonden.

De tegenwoordige bezitter wilde door het bezit dezer platen zijn hooge afstamming bewijzen in verband met nieuwe regelingen van het bestuur. In een naschrift onder aan de tweede plaat, geschreven in een ander, veel onbeholpener handschrift dan de tekst van de afkondiging zelf, staat dat de platen verleend zijn aan Pangeran Soeragoenita. Het is nu en zonder onderzoek ter plaatse moeilijk meer uit te maken of deze aanteekening gesteld is bij de uitreiking of veel later. Van de pendanten van deze afkondiging, gericht tot de Hoofden van Soekoeng en van Kroeï (Kroë), is zulk een naschrift niet bekend.

Deze pendanten, de afkondiging van 1104 H. (1692 -'93 A. D.) van den Soeltan van Banten Zainoel Abidin, gericht tot de Hoofden van Soekoeng, en het fragment met dezelfde dateering als de twee te bespreken platen, gericht waarschijnlijk tot de Hoofden van Kroeï, bevatten blijkbaar, op enkele uitzonderingen na, woordelijk hetzelfde als de hier uitgegeven afkondiging van 1102 H. (1690 -'91 A. D.) van denzelfden vorst, gericht tot de Hoofden van Poetih. De jongere oorkonde is uitgegeven en vertaald door den Heer Humme (in de Bijdr. Kon. Inst. 4e volgr. VIII 1884 blz. 1 ; verg. ook Bijdr. 4e volgr. X 1885 blz. 115). Daar de tekst van deze oorkonde, zooals de Heer Humme ook opmerkt in zijn opstel, moeilijk te ontcijferen was van de fotografische afdrukken, die hem ten dienste stonden, is het niet van belang ontbloot den tekst van de oudere oorkonde hier te reproduceeren en nogmaals geheel af te schrijven en te vertalen. Daarbij zal dan tevens blijken, dat mijne vertaling op enkele punten afwijkt van die van den Heer Humme.

Van de fragment-oorkonde is mij door de hulpvaardigheid van Dr. Drewes een afschrift ter beschikking gesteld, dat hij zelf eenige jaren geleden vervaardigd heeft. Dit is: „Afschrift transscriptie koperplaat Marsden Collection no 12140 (thans in de bibliotheek van de School of Oriental Studies te Londen). Rood koperen plaat, 39,5 bij 24 c.M., 35 regels Arabisch schrift, letters ingegraveerd en gevuld met een geelachtige verfstof. Volgens den catalogus van Marsden (1824): Regulations established for the port of Krui or Croee. Begin ontbreekt". Van het verlof, door den heer C. O. Blagden, Dean van genoemde school destijds aan Dr. Drewes gegeven om de plaat desgewenscht te publiceeren, wordt hierbij dankbaar gebruik gemaakt. De Kroeï-oorkonde begint bij artikel 11; waarschijnlijk bestond zij ook, evenals die van Poetih, uit twee platen, waarvan de eerste weggeraakt is. Ter verklaring van het vinden van deze plaat in Londen moge dienen, dat W. Marsden (volgens de Enc. N.O.I.) van 1771 tot '79 de Engelsche Oost-Indische Kompagnie diende in Bengkoeloe (Bencoolen, Benkoelen), toen ter tijd een Engelsche bezitting.

De verschillen met den tekst en de vertaling van de Soekoeng- en de Kroeï-oorkonde zullen afzonderlijk hieronder vermeld worden. De aandacht dient er echter op gevestigd te worden, dat de Soekoeng-oorkonde in Javaansche letters was geschreven, terwijl die van Poetih en van Kroeï in Arabische letters zijn. Waaraan dit verschil tusschen bij elkaar behoorende oorkonden te wijten is, is moeilijk te zeggen.

Bijna alle Bantensche oorkonden zijn in Arabisch schrift. De vraag kan daarom gesteld worden, of deze platen met Javaansch schrift een kopie zijn. De tekst van de Poetih-oorkonde is m.i. beter dan die van de Soekoeng-oorkonde, en ook beter dan die van de Kroeï-oorkonde. Gesteld de Soeltan van Banten vaardigt kort na elkaar eenige oorkonden uit voor dicht bijeen liggende landschappen, dan zal men toch wel trachten die woordelijk te doen overeenstemmen. Er zijn echter eenige af-

wijkingen, waar de afwijkende lezingen van de Soekoeng- en de Kroeï-oorkonden klaarblijkelijk korrupt en zinloos zijn. Men zie in de afwijkende lezingen hieronder blz. 131, art. 7 regel 16 en art 16 regel 9. Deze afwijkingen zou men nu òf als sporen van werkzaamheid van een kopiist kunnen opvatten, en de Soekoeng- en Kroeï-oorkonden voor slechte kopieën van de Poetih-oorkonde of van een ander origineel houden. Of men zou kunnen volhouden dat P., S. en M. onafhankelijk van elkaar zijn. Dan zijn de korrupte plaatsen in S. en M. te wijten aan verkeerd lezen van de Europeesche transscribenten. Maar een afwijking in art. 20, waarop in de aanteekeningen de aandacht gevestigd zal worden, is nauwelijks te verklaren uit zulk een verlezing (zie blz. 153).

Op die plaats vermeldt de Poetih-oorkonde den landschapsnaam Poetih; van de Soekoeng- en Kroeï-oorkonden verwacht men dat zij hier Soekoeng en Kroeï vermelden, maar in plaats daarvan leest men een zinsnede, waaruit blijkt dat de naam Poetih ten onrechte opgevat is als het naamwoord *poetih*, wit. Dit leidt tot de veronderstelling, dat hier een kopiist, die den tekst van P. niet goed begreep, aan het werk is geweest.

Neemt men nu aan, dat de Soekoeng- en de Kroeï-oorkonden kopieën van P. zijn, dan rest de vraag: waar en wanneer gemaakt. Het kan zijn dat de Soeltan van Banten aan Soekoeng en aan Kroeï eenzelfde oorkonde als aan Poetih wilde verleenen en dat men toen de Poetih-oorkonde heeft laten kopiëeren. Daartoe heeft men dan blijkbaar geen goeden kopiist kunnen vinden. Het is ook mogelijk dat dit geschied is op initiatief van de betrokken Hoofden, omdat zij hun positie erkend en geregeld wilden zien evenals de Hoofden van Poetih, maar met toestemming of althans medeweten van den Soeltan van Banten, tegenover wien zij ook de in de oorkonde genoemde verplichtingen op zich namen. Het zou ook denkbaar zijn dat de Hoofden van Soekoeng en van Kroeï in veel later tijd, naijverig op het bezit van een oorkonde van den Soeltan van Banten, hetgeen als een adelstitel gold, de oorkonde van Poetih hebben laten namaken zonder zich van den inhoud rekenschap te geven, en zonder verplichtingen tegenover het Hof van Banten op zich te willen nemen, alleen maar om dergelijke koperen platen te bezitten. Dan blijft het echter onbegrijpelijk waarom de Hoofden van Soekoeng, daar zij de vervalsching toch voor echt wilden doen doorgaan, niet het Arabische schrift gebruikt hebben, waar de allermeeste Bantensche oorkonden toch in dit schrift geschreven zijn, en waarom zij de dateering twee jaar later hebben gesteld.

De meest waarschijnlijke veronderstelling is dus dat althans de Soekoeng-oorkonde „echt" is, d.w.z. in dit geval: werkelijk stammend uit den tijd, welke de dateering noemt, en, oorspronkelijk althans, bedoeld als een richtig staatsstuk, een officieel duplikaat. Voor de veronderstelling dat S. onmiddellijk naar P. gekopieerd is, en niet naar een origineel van P., bijv. een archiefstuk in Banten, pleit het feit, dat aan S. juist de paar beginwoorden ontbreken, die ook P. mist, doordat een hoekje van de eerste plaat afgebroken is.

Indien S. nu inderdaad onmiddellijk naar P. gekopieerd is, is dit geschied na de verleening van P., dus waarschijnlijk in Lampoeng, niet in Banten. Misschien verklaart dit ook het feit dat S. als kopie slordig genoemd kan worden (immers aan het Hof in Banten zou men in een officieele kopie van een stuk, eenige jaren geleden uitgevaardigd, allicht niet zoo veel fouten gemaakt hebben), en waarom er Javaansch in plaats van Arabisch schrift gebruikt is: de Hoofden van Soekoeng of van Poetih, die een afschrift lieten vervaardigen, hadden blijkbaar niet de beschikking over een kundigen schrijver. Wel heeft men nog de nauwkeurigheid gehad, de dateering van de Poetih oorkonde te vervangen door een datum twee jaar later, waarschijnlijk dus die van het maken van het afschrift.

Ten aanzien van de Kroeï-oorkonde van Marsden kan men de argumenten van het Javaansche schrift en van de ontbrekende beginwoorden niet aanvoeren. Wel heeft men ook hier de verwarring met den naam Poetih en andere korrupties, die aannemelijk maken, dat M. een kopie naar P. is, op een dergelijke ondeskundige wijze gemaakt als S. Bovendien is de dateering van M. geheel dezelfde als die van P. Hier zou men dus van onecht of namaak kunnen spreken, daar de oorkonde voor Kroeï toch wel niet op denzelfden dag gemaakt (gekopieerd) zal zijn als waarop de Poetih-oorkonde uitgevaardigd werd. Dan zou men er niet de fouten en misvattingen in vinden. Wanneer deze namaak oorkonde echter vervaardigd is, is moeilijk te bepalen. In ieder geval vóór den tijd van den Heer Marsden, in de 70 er jaren van de 18e eeuw. Is er hier sprake

van een vervalsching als boven vermeld, vervaardigd uitsluitend met de bedoeling zich een adelsbrief te verschaffen, zonder verplichtingen tegenover het Hof van Banten op zich te nemen, of is M. een duplicaat evenals de Soekoeng-oorkonde, nagemaakt van P., alleen met nog wat meer onnadenkendheid gemaakt? Dit laatste mag men misschien wel voor M., naar analogie van S., aannemen, te meer daar zij, blijkens de boven aangehaalde woorden uit den catalogus, nog in de 70 er jaren van de 18e eeuw als (oude) „port regulations", niet bij voorbeeld als een soort adelsbrieven beschouwd en aan den Heer Marsden ter hand gesteld is.

Wel is waar dat deze drie oorkonden in later tijd, toen het Hof van Banten alle werkelijke macht in Lampoeng en Bengkoeloe verloren had, evenals alle andere Lampoengsche koperplaten door de bezitters eenvoudig als adelsbrieven of poesaka's beschouwd zijn. Dit blijkt uit de toezending van de Poetih-oorkonde aan R.A.A.A. Djajadiningrat, en nog meer uit wat de Heer Humme in zijn boven vermeld opstel over de Soekoeng-oorkonde aanhaalt uit de mededeelingen van Dr. D. W. Horst, die hem de foto's van de platen toezond: „Volgens zijn mededeeling zijn die platen aangetroffen in handen van Hadji Abdul Hamid, margahoofd van Soekan, Afdeeling Kroë, residentie Benkoelen, en waren zij afkomstig van een zijner voorouders. Als poesaka werd door hem en de zijnen daaraan hooge waarde gehecht: zelfs wordt er geneeskracht aan toegeschreven en bij ziekte daarover water gegoten en dit als geneesmiddel gebezigd. De inlandsche bezitter noemt de platen „boek dalong" (koperen geschrift)".

Wanneer echter vast staat dat de platen oorspronkelijk, aan het einde van de 17e eeuw, als richtige staatsstukken beschouwd zijn en als zoodanig van kracht waren, dan is dit voor onze kennis van de geschiedenis van belang, omdat daaruit blijkt tot hoever de Bantensche macht in Zuid Sumatra reikte.

De Poetih- en de Soekoeng-oorkonden gaan beide uit van Soeltan Zainoel Abidin van Banten. Deze heeft geregeerd van 1690 — 1733 A.D., dat is van 1101/'02 — 1145/'46 A.H. *)

*) Zie Dr. Brandes' opstellen over Javaansche piagems uit het Mohammedaansche tijdperk, in het bijzonder dat in T. B. G. XXXV, 1893, en de Sadjarah Banten, van Prof. Dr. H. Djajadiningrat.

De beide oorkonden zijn dus in het begin van zijn regeering afgekondigd. Dit stemt goed overeen met hun inhoud, die bestaat uit een algemeene regeling van de betrekkingen, vooral die op handelsgebied, tusschen Banten en de betrokken landschappen. Ook op grond hiervan is het onwaarschijnlijk te achten dat de Soekoeng oorkonde pas uit 1146 H. (1733/'34 A.D.) zou dateeren, zooals Dr. Brandes vermoedde, om een tegenstrijdigheid in de dateering op te heffen. Deze tegenstrijdigheid zal in de aanteekeningen bij de vertaling besproken worden (blz. 156).

Dat de Poetih-, Soekoeng- en Kroeï- oorkonden of dergelijke stukken van Soeltan Zainoel Abidin werkelijk beschouwd zijn als staatsstukken die den grond legden voor latere afkondigingen bewijst het slot van de eerste der door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden (T.B.G. XXIX, blz. 191) van Soeltan Zainoel 'Asjiqin (1753 — 1777 A. D.) uitgevaardigd in 1185 H. (1771 A.D.) of (misschien, men zie de aant. hierachter, blz. 157, in 1180 H. (1766 A.D.) voor Toelang Bawang. Daar leest men: Ana déning oenḍang-oenḍang iki anetepaken oenḍang-oenḍang Kangdjeng Soelṭan Aboel Maḥasin Moeḥammad Zainoel ᶜAbidin kang kagaḍoeh déning Pangéran Satjadipoera. D.w.z. Wat betreft deze afkondiging die bevestigt de afkondiging van Soeltan Aboel Mahasin Moehammad Zainoel Abidin die in verleening ontvangen is door Pangéran Satjadipoera. Dit maakt het ook waarschijnlijk dat in de kleine afkondiging van 1127 H. (1715 A.D.) ook van Soeltan Zainoel Abidin, met de woorden: kang patoet kalawan oenḍang-oenḍang (die in overeenstemming zijn met de afkondiging) bedoeld is overeenstemming met een dergelijke afkondiging voor de betrokken landstreek (Penet) als P. S. en M. voor Poetih, Soekoeng en Kroeï geven, of eenvoudig verwijzing daarnaar (zie T.B.G. XXXII, blz. 566, Dr. Brandes' eerste Bantensche oorkonde).

De Soeltan noemt zich Vorst van Soerasowan. Dit schijnt in engeren zin de naam van het Vorstenverblijf geweest te zijn (zie Bijdr. Kon. Inst. 4de volgr. X blz. 115 en het opstel over Soerasawan, van Dr. G. P. Rouffaer (?), in Enc. N. O. I. IV blz. 38). Het „land Poetih" mag men waarschijnlijk wel identificeeren met de „marga" Poetih. Volgens de marga-kaart van Dr. van Royen (in: „De staatkundige zijde van het pepadon wezen", in Koloniale Studiën jaargang 12, blz. 149)

bestaat er een marga Poetih die aan zee grenst in de Semangka-baai: het is wel waarschijnlijk, dat deze landstreek bedoeld is. Met Poebijan (of Pabéjan), dat in art. 11 genoemd wordt, is waarschijnlijk wel hedoeld de streek om de Lampoengs Baai, (Teloek Betoeng), ofschoon daar thans geen marga meer schijnt te liggen die zoo heet. Volgens Dr. van Royen is Poebijan echter de naam van een groep van het Lampoengsche volk (pojang?) die vooral in de Ommelanden van Teloek Betoeng woont.

Over Soekoeng heeft de Heer Humme reeds een mededeeling gedaan in zijn opstel „Nog iets over Javaansche inscriptiën" in B.K.I. 4de volgr. X. blz. 115. Op de plaat staat de eerste maal, volgens de lezing van den Heer Humme, Soekoeng, de tweede maal Soekoeng Ikoeng (of Soekoengikoeng). Daar de platen afkomstig zijn van het margahoofd van Soekan in Kroeï, Bengkoeloe, lag de veronderstelling voor de hand, dat Soekoeng hetzelfde is als Soekan. Om dit te kunnen beslissen, en om de juiste schrijfwijze van den naam vast te stellen, zal onderzoek ter plaatse, gepaard aan kennis van het plaatselijke taaleigen, noodig zijn. In dit opstel schrijf ik Soekoeng, de schrijfwijze van de platen zelf. Kroeï (of Croë, Kroë) in Bengkoeloe is voldoende bekend.

Men kan verder vragen, welke Hoofden met de ponggawa 's bedoeld zijn, die de platen vermelden. Dr. van Royen deelt mede, dat de Bantensche Soeltans in de Lampoengsche Paminggir of Pasisir, de kust, waar zij werkelijk gezag uitoefenden, een lokaal bestuur van landvoogden (djendjem's) met onder hen paksi's en bandar's ingevoerd hebben. Ponggawa was de ambtstitel, somtijds toegekend aan sommigen dier Bestuurshoofden. Het is echter twijfelachtig, of ponggawa hier in dezen beperkten zin opgevat moet worden.

De oorkonde van 1073 A. H. (= 1662 A.D.) (uitgegeven door den Heer Meinsma in B.K.I. 3de volgr. VIII, 1873) is gericht tot de Ponggawa's en de Parawatin ing nijaka. Met deze termen (zie blz. 147) zijn waarschijnlijk bedoeld de Bestuurs-hoofden (Bandar's enz.) en de Volksoudsten (*parabatin* van *batin*, huisvader, zie ook Dr. Van der Tuuk „Naar aanleiding van een proclamatie van den Soeltan van Bantam" in T. B. G. XXIII blz. 134). Dit maakt het waarschijnlijk dat onder den term ponggawa in de Poetih- en Soekoeng-oorkonden ook de door het Soeltansbestuur aangestelde of bevestigde plaatselijke Bestuurshoofden te verstaan zijn.

Hieronder volgt de tekst van de Poetih-oorkonde in transscriptie en vertaling. Bij de transscriptie is daar, waar het Arabische schrift twee mogelijkheden laat, zooals het lezen van een o of een oe, de lezing van de Soekoeng-oorkonde gevolgd. Op andere plaatsen is die echter verlaten, waar bleek dat de Poetih-oorkonde inderdaad een ander woord te lezen gaf. De cijfers tusschen haakjes geven de regels van de platen aan, de teekens .O. verbeelden de teekens, die in den tekst aan het eind van elke afdeeling staan. De verdeeling in artikels en de interpunctie is van mij.

De Poetih-oorkonde bestaat uit twee roodkoperen platen van 34,5 bij 23,5 en van 30,5 bij 22 c.M. met 33 en 30 regels geheel ongevokaliseerd Arabisch schrift, ingegrift zoodat het spiegelbeeld aan de keerzijde van de platen te zien is. De letters zijn gevuld met een witte stof en over het algemeen goed te lezen. Aan de eerste plaat ontbreekt de rechter bovenhoek, terwijl er nog een aangrenzend stukje afgebroken maar nog aanwezig is. In de tweede plaat is midden in een groote scheur.

- - - soerat oenḍang oenḍang Kangdjeng Soelṭan Aboelmaḥasin ᶜAbdoelnaçir Moeḥammad Zainoel'abidin kang Sinoehoen ing dalem nagara Soerasowan loemraha ing nagara Poetih (2) sadaja miwah ing djadjahan tepis wiring sadaja. Ikoelah palimigenam Kangdjeng Soelṭan maring sakèh ing ponggawa Poetih sadaja. O.

Art. 1. (3) Lamon ana wong ahoetang atawa apijoetang maring paḍa wong Lampoeng ikoe paḍa atoetoelisana ingarep ing ponggawa kang ana ing dalem nagara ika. Kaja mongkono maning (4) lamon arep anahoer oetangé, tatapi ponggawa ing dalem nagara ika atoegela toetoelisan pangélingéling. Lamon ora kaja mongkono ora winitjara sarta (5) ilang artané karana taqçir ing djeroné. O.

Art. 2. (6) Kaja mongkono maning wong Soerasowan kang loenga adagang ing Lampoeng ikoe, lamon arep ija ahoetang atawa apijoetang maring wong Lampoeng atas adjangdji anahoer (7) maritja atawa

dagangan kang lijan lijan, maka arep ija anjekel toetoelisan lan asjahid ingarep ing ponggawa kang ana ing dalem nagara ika. Lamon wong Soerasowan ikoe (8) arep moelih maka ponggawa ing dalem nagara ika atoeloeng ametokaken saking kang woes dèn djangdjikaken ika .O.

Art. 3. (9) Lan maning lamon wong Lampoeng teka ing nagara Soerasowan maka arep ija oetang réjal atawa dagangan kang lijan lijan maring wong Banten djangdji anahoer maritja (10) atawa dagangan kang lijan lijan, maka adja ora teka maring ponggawané atoetoelisan ingarepé sarta asjahid ing sjahbandar Banten kaja kang dèn djangdjikaken ika .O.

Art. 4. (11) Lan maning lamon soerat oetang apijoetang ika ilang ora kalawan taqçiré wong ikoe kaja kobong atawa kamalingan ikoe arep ija gelis gelis awèha weroeh maring (12) ponggawané atawa maring ḥoekoem Boemi .O.

Art. 5. (13) Lan maning singsapa ahoetang apijoetang ikoe adja pisanpisan amoetoeng pinoetoengaken atawa inḍet ingiḍet sakingé, tatapi lamon woes kaliwat saking djangdjiné ikoe (14) prajoga andjaloek sarmané bahé kalawan ḥoekoem ᶜadat kang kalakoe ing dalem nagara Soerasowan .O.

Art. 6. (15) Lan maning lamon ora metoe pijoetangé ika arep awèh weroeh ija maring ponggawané kang ahoetang ika maka ponggawané ika kang ametokaken. Lamon ora ana (16) doewéné maka ponggawané anarahita anak rabiné maring kang apijoetang ika, lan tatkala ponggawané ika apitanboeh maka ponggawané ḍinenḍa déning Boemi .O.

Art. 7. (17) Lan maning singsapa aloeloengan maring Lampoeng betjik kapal atawa djoeng atawa kang lijan saking ika atoekoe maritja ora anggawa tjap kaja roepané tjap méngkéné, maka (18) adja ora dèn tjegah kalawan satemen-temené adja dèn wèhi pisanpisan atoekoe maritja. Salagi ora kena dèn tjegah rampasen sakèhé artané sarta parahoené (19) pisanana, adja naqçir toelisana sakèhé artané lan arané wong sawidji-widji maka kawanen maring Soerasowan .O.

Art. 8. (20) Mongkono wong adagang atoekoe maritja ing Lampoeng sarta anggawa tjap kaja roepané tjap ika, maka pertjajanana wèhana atoekoe maritja sarta reksanen dèn (21) betjikbetjik wong ikoe. Lan maning sakèhé wong toekoe maritja paḍa awéja béja satali sabara maring ponggawané déning woes paḍang saking Kangdjeng Soelṭan .O.

Art. 9. (22) Lan maning singsapa aneboes botjah lanang atawa botjah wadon ora ana tjap Kangdjeng Soelṭan ing dalem tangané kang aneboes ika kinoemisi déning panglakoe Dalem, (23) kabeḍol botjah ika sarta kaḍenḍa sareganing botjah ika anoedjah welah. Kaja mongkono maning adol botjah ing Lampoeng kang ora ana ing dalem tjap (24) arané botjah ika, adja pisanpisan dèn teboes sakingé tatapi ponggawa atawa sjahbandar prajoga amariksaha lan anoelisané arané wong sawidjiwidji .O.

Art. 10. (25) Lan maning lamon ana kawoelaning wong minggat saking goestiné marana-méréné ikoe adja pisanpisan sakaḍingaha aningidaken ingatasé, tatapi awèha weroeh (26) gelisgelis maring goestiné atawa maring ponggawa kang ana ing dalem nagara ika. Maka singsapa angliwat ing pangandika Dalem iki kaḍenḍa sareganing botjah ika. (27) Jèn teka goestiné andjaloek botjahé ika ora kawasa ora awèh oepah maring kang anemoe atas sakirakira dohé lalakoné. Jèn lalakon satengangé oepahé saréjal. (28) Kaja mongkono maning satoeroeté wiwilangané dinané .O.

Art. 11. (29) Lan maning singsapa loenga adagang ing Lampoeng Poetih atawa ing Poebijan ikoe prajoga ponggawa amariksaha parahoené lan dagangané kang dèn wot sarta (30) anoelisana sakèhé aranané wongé sawidjiwidji, maka djaloekana palaboeh batoe sasoekoe sakingé soepaja wong ikoe ora anerang paréntah Dalem lan njata (31) barang

sawidjiwidji panggawé kang ala ing djeroné .O.

Art. 12. (32) Lan maning lamon ana kongkonan Kangdjeng Soelṭan ing Lampoeng atawa lijané ikoe sakèhing ponggawa dèn paḍa moewafaqat amanoehoen pangandika Dalem kang dèn timbalaken (33) déning kongkonan ika sarta paḍa roemeksaha ing sakèhé kakoeranganė .O.

Art. 13. (1) Lan maning singsapa atoetoekaran atawa apeperangan paḍa ra'jat Kangdjeng Soelṭan ikoe kaḍenḍa karoné. Lamon mati salah sawidji saking karoné (2) maka kang oerip pinatèn ḥoekoemé sarta anak rabiné ingalihaken maring Soerasowan dadi 'abdi Dalem lan sakèhé artané rinampas katoer (3) maring Dalem .O.

Art. 14. (4) Lan maning singsapa ponggawa ing dalem nagarané ḍèwèk atawa ponggawa kang lijanlijan agawé perang paḍa ra'jat Kangdjeng Soelṭan sabab karepé (5) ḍèwèk ora kalawan paréntah lan idzin Kangdjeng Soelṭan ikoe ora kawasa ora anjanḍang bebendoe lan ḥoekoem kang loewih sanget saking Kangdjeng (6) Soelṭan, karana panggawéné ika ingḥoekoemaken wong doraka lan bagri ing Kangdjeng Soelṭan .O.

Art. 15. (7) Kaja mongkono maning singsapa loenga angrarampog atawa angiwat ing lahoet atawa ing ḍarat ora kalawan paréntah Kangdjeng Soelṭan (8) ikoe ḥoekoemé pinatèn sarta anak rabiné ingalihaken maring Soerasowan dadi 'abdi Dalem. Sakèhé doewéné katoer ing Dalem .O.

Art. 16. (9) Lan singsapa kaponḍokan wong doeradésa angrarampog atawa angiwat marana-méréné ing dalem nagarané atawa ing moewara kaliné nanging ora kawasa (10) ora ponggawa ika angroesak kalawan sakawasané ingatasé wong kang doraka ika .O.

Art. 17. (11) Lan maning lamon ana wong Lampoeng arep aloeloengan kalawan parahoe betjik momot betjik ora, andjaloek soerat tjap parahoe ing ponggawané. (12) Patoekoening soerat tjap satali. Lan adja pisanpisan mampir marana-méréné ikoe, arep andjoedjoeg ing Soerasowan, sahingga jèn ana pakéwoeh (13) kang geḍé. Kaja mongkono maning sakèh ing parahoe kang metoe saking Soerasowan ikoe adja pisanpisan ija angliwat saoenining soerat kang (14) dèn gawa ika. Lan singsapa angliwat pangandika ika kaḍenḍa rinampas parahoené sarta wowotané .O.

Art. 18. (15) Lan maning lamon ana ponggawa Lampoeng anggawa maritja maring Soerasowan atawa kongkonané ika angatoerana soerat ing Kangdjeng Soelṭan kèhing (16) maritja kang dèn gawa ika. Lan kaja mongkono maning tjilitjili kang anggawa maritja maring Soerasowan ika paḍa awèha weroeh maring ponggawané (17) pira kèhé maritja kang dèn gawa ika, maka ponggawané angatoerana soerat ing Kangdjeng Soelṭan .O.

Art. 19. (18) Lan maning lamon ana kapal atawa seloep sampané atawa sapapaḍané ika parahoe ra'jat Djajakerta kang kalambak ing pasisir Lampoeng sabab kabésoes (19) kagawa déning angin geḍé atawa kasoekĕran kang lijanlijan, maka ponggawa ing dalem nagara ika patjoewan ora atoeloeng lan patjoewan ora roemeksa ing barang (20) papapinané atawa lijané dèn kaja ra'jat Kangdjeng Soelṭan ikoe ḍèwèk. Tatapi ponggawa ing dalem nagara ika andjaloek toetoelisan maring (21) kapitan kapal ika maka atoeraning ing Kangdjeng Soelṭan ikoe soepaja olèh wawales kabetjikané .O.

Art. 20. (22) Lan maning lamon ana wong adagang wong Poetih anané atawa wong lijan nagarané wong ikoe petjah parahoené ing pasisir Lampoeng, maka ponggawa ing dalem (23) nagara ika prajoga atoeloeng kalawan satoetoegé. Lan patjoewan [ilang artané, jadyan aroepaha dom tikel roemeksaha. Maka gawanen wong ikoe (24) maring Soerasowan sarta sakèhé artané katoer ing Kangdjeng Soelṭan .O.

Art. 21. (25) Lan maning singsapa anjawoeng atawa atotohan barang salwiring atotohan atawa anginoem arak atawa barang inoeminoeman kang amoeroni ika kaḍen-

ḍa sarta (26) inghoekoemaken kalawan paréntah Kangdjeng Soelṭan .O.

Art. 22. (27) Lan maning paréntah Kangdjeng Soelṭan maring sakèhing ponggawa Poetih miwah ing sakèhing wong tjilitjili ikoe ingandikakaken kinon ing wong (28) sawidjiwidji anandoer maritja anglimangatoes toeroes .O.

(29) Ḍawoeh ing oenḍangoenḍang Dalem ika ing achir ing woelan Djoemadilawal tahoen Ba sèwoe satoes rong tahoen loemakoe saking Hidjratoe-lNabi Moeḥammad (30) Çalla-llahoe 'alaihi wasallam .O. Tamma. Kagaḍoeh déning Pangéran Soeragoenita.

Vertaling.

Afkondiging van den Soeltan Aboel Mahasin Abdoen Nasir Moehammad Zainoel Abidin, die heerscht in het rijk Soerasowan, welke ter algemeene kennisse kome in het land Poetih in zijn geheel en in alle aangrenzende gebieden. Dit is de bekendmaking van den Soeltan aan alle Hoofden van Poetih.

Art. 1. Zoo er iemand is die schuld heeft bij of die schuldvordering heeft op zijns gelijke iemand van Lampoeng, dat zij beiden een akte daarvan opstellen ten overstaan van het Hoofd dat zetelt in dat land. Desgelijks zoo hij zijn schuld wil lossen, maar het hoofd van dat land breke de akte van herinnering. Zoo het niet aldus geschiedt wordt er (in rechte) niet van gesproken en dan is het geld verloren omdat er tekortkoming in (de zaak) is.

Art. 2. Desgelijks iemand van Soerasowan die gaat handel drijven in Lampoeng, zoo hij schuld wil aangaan bij of schuldvordering wil vestigen op iemand van Lampoeng op beding van lossing met peper of andere handelswaren, dan zullen zij een akte (daarvan) houden en getuigen voor het Hoofd dat zetelt in dat land. Zoo die man van Soerasowan huiswaarts wil gaan, dan verleent het Hoofd van dat land hulp en doet hem betalen (leveren) op grond van wat overeen gekomen is.

Art. 3. Voorts, zoo iemand van Lampoeng komt in het rijk Soerasowan en hij wil dan schuld aangaan in realen of in andere handelswaren bij iemand van Banten op beding van lossing met peper of andere handelswaren, dan zijn zij verplicht te komen bij zijn Hoofd om een akte op te stellen ten overstaan van hem en om te getuigen bij den Havenmeester van Banten zooals zij overeen gekomen zijn.

Art. 4. Voorts, zoo die schuldbrief verloren is gegaan zonder tekortkoming van die lieden zooals door brand of door diefstal, dan zullen zij ten spoedigste daarvan kennis geven aan zijn Hoofd of aan het Boemi-Gerecht.

Art. 5. Voorts, al wie schuld aangaat of schuldvordering heeft, die zullen volstrekt niet onderelkaar toepassen dubbeling of inhouding. Maar zoo de overeengekomen termijn overschreden is, is het het beste dat hij de toegift vraagt overeenkomstig de gewoonte die heerscht in Soerasowan.

Art. 6. Voorts, zoo de schuldvorderingen niet voldaan worden, dan zal hij daarvan kennis geven aan het Hoofd van den schuldenaar. Dan zal het Hoofd hem doen betalen (leveren). Zoo hij niets bezit, dan zal het Hoofd zijn gezin te eigen geven aan den schuldeischer. En zoo het Hoofd voorwendt er niets van te weten, dan zal het Hoofd gestraft worden door den Boemi.

Art. 7. Voorts, alwie op reis gaan naar Lampoeng, het zij per schip, het zij per jonk of met een ander vaartuig om peper te koopen zonder een pas bij zich te hebben gezegeld zooals dit (zegel), laten zij dan ten strengste geweerd worden, laat hun volstrekt niet toegestaan worden peper te koopen. Mocht het zijn dat zij zich niet laten weren, ontneemt hun dan met geweld al hun geld en ook hun vaartuig, zonder mankeeren, schrijft al hun geld op en de namen dier lieden ieder afzonderlijk en brengt hen dan naar Soerasowan.

Art. 8. Alzoo: de kooplieden die peper koopen in Lampoeng en een pas bij zich hebben gezegeld zooals dit (zegel), schenkt dien lieden vertrouwen, staat hun toe peper te koopen en beschermt die lieden goed. Voorts, allen die peper koopen zullen een tali per bara aan het Hoofd als tol geven, daar het gewettigd is van wege den Soeltan.

Art. 9. Voorts, naar alwie slaven of slavinnen koopt zonder een gezegelde pas van den Soeltan in de hand te hebben wordt onderzoek gedaan door een gekommitteerde van den Soeltan; die slaaf wordt hem afgenomen en hij wordt gestraft met de waarde van dien slaaf voor erfvredebreuk. Desgelijks zoo er lieden slaven in Lampoeng te koop aanbieden zonder dat de namen van die slaven vermeld staan in de gezegelde pas, laat niemand

die dan koopen, maar het is geraden dat het Hoofd of de Havenmeester een onderzoek instelle en de namen opschrijve van die lieden elk afzonderlijk.

Art. 10. Voorts, zoo er een dienstbare weggegeloopen is van zijn heer hierheen of daarheen, laat ten eenen male niemand, wie ook, hem verborgen houden, maar laat hij er ten spoedigste kennis van geven aan zijn heer of aan het Hoofd dat zetelt in dat land. Dan, alwie dit voorschrift van den Soeltan overtreedt wordt gestraft met de waarde van dien slaaf. Indien de heer zijn slaaf terug komt vragen, is hij gehouden een belooning te geven aan dengene die hem gevonden heeft naar evenredigheid ongeveer van den afstand dien hij afgelegd heeft. Indien hij een halven dag geloopen heeft zij zijn belooning 1 reaal. En zoo voorts in overeenstemming met de rekening der dagen.

Art. 11. Voorts, alwie uitgaan om handel te drijven in Lampoeng Poetih of Pabéjan, zoo is het geraden dat het Hoofd hun vaartuig en de koopwaar die zij geladen hebben onderzoeke en opschrijve de namen van al de mannen en dan vrage hij van hen 1 soekoe voor palaboeh batoe, opdat die lieden de bevelen van den Soeltan niet weerstreven en aan den dag kome elke slechte daad die er bij hen mocht zijn.

Art. 12. Voorts, zoo er een bode van den Soeltan zich bevindt in Lampoeng of elders, laten dan alle Hoofden zich vereenigen om de bevelen van den Soeltan die hun door dien bode overgebracht worden in ontvangst te nemen, en laten zij voor hem zorgen in alles wat hij tekort komt.

Art. 13. Voorts, alwie twist of strijd voeren onder elkaar, beiden onderhoorigen van den Soeltan, die worden beiden gestraft. Indien een van beiden omgekomen mocht zijn dan is het vonnis over den andere gedood te worden, en zijn gezin wordt overgebracht naar Soerasowan om slaven van den Soeltan te worden, en al zijn bezit wordt weggenomen en aangeboden aan den Soeltan.

Art. 14. Voorts, alwie als Hoofd binnen zijn eigen gebied of als vreemd Hoofd strijd voert tegen mede-onderdanen van den Soeltan, eigendunkelijk zonder bevel en toestemming van den Soeltan, hij ondergaat zonder mankeeren den toorn en een uitermate zware veroordeeling van wege den Soeltan, want zijn doen wordt geoordeeld te zijn dat van een boosdoener en opstandige tegen den Soeltan.

Art. 15. Voorts, zoo ook al wie op rooftocht of schaaktocht uitgaat ter zee of te land zonder bevel van den Soeltan, hun vonnis is gedood te worden, en hunne gezinnen worden overgebracht naar Soerasowan om slaven te worden van den Soeltan. Al hun bezit wordt aangeboden aan den Soeltan.

Art. 16. En al wie huisvesting verleent aan vreemdelingen die een rooftocht of een schaaktocht ondernemen hier of daar heen in zijn eigen landschap of in de riviermond, toch is het Hoofd gehouden met al zijn macht dien boosdoener te niet te doen.

Art. 17. Voorts, zoo er lieden van Lampoeng op reis willen gaan met een vaartuig, hetzij geladen of ongeladen, die vragen een gezegelden brief voor dat vaartuig aan hun Hoofd. De koopprijs van den gezegelden brief is een tali. En laten zij volstrekt niet onderweg hier of daar aangaan, zij zullen recht door varen naar Soerasowan, of er moest een groote zwarigheid bestaan. Zoo ook alle vaartuigen die uitvaren van Soerasowan, laten die volstrekt niet overschrijden wat in den brief dien zij medevoeren beschreven staat. En al wie deze voorschriften overschrijdt wordt gestraft met ontneming van zijn vaartuig en zijn lading.

Art. 18. Voorts, zoo een Hoofd van Lampoeng of een door hem gezondene peper brengt naar Soerasowan, dan biede hij aan den Soeltan aan een brief nopens de hoeveelheid peper die hij aanbrengt. En zoo ook de kleine luiden die peper brengen naar Soerasowan, laten die aan hunne Hoofden kennis geven van de hoeveelheid peper, dat dan hunne Hoofden den brief aanbieden aan den Soeltan.

Art. 19. Voorts, zoo er een schip, of een sloep sampan of een dergelijk vaartuig van de onderdanen van Djajakarta is dat geslagen is op de kust van Lampoeng doordat het overvallen is door storm en meegevoerd door den hevigen wind of dat op andere wijze een ongeluk heeft gekregen, dan laten de Hoofden in dat landschap volstrekt niet na hulp te verleenen en zorg te dragen voor alles waaraan zij gebrek hebben of het overige zooals voor onderdanen van den Soeltan zelf. Maar de Hoofden in dat landschap vragen een brief aan den kapitein van dat schip en laten zij dien dan aanbieden aan den Soel-

tan opdat zij vergelding voor hun hulpvaardigheid krijgen.

Art. 20. Voorts, zoo er kooplieden zijn van Poetih herkomstig of van een ander land en dier lieden vaartuig lijdt schipbreuk op de kust van Lampoeng, dan behooren de Hoofden in dat landschap hulp te verleenen tot volle genoegzaamheid, en laat er vooral niets van het geld verloren raken, al ware het iets als een gebroken speld, dat zij er zorg voor dragen. Brengt dan die lieden naar Soerasowan en al hun geld wordt aangeboden aan den Soeltan.

Art. 21. Voorts, al wie een hanengevecht houdt of dobbelt met een dobbelspel welk ook, of arak of bedwelmenden drank drinkt, welken ook, die wordt gestraft en geoordeeld volgens bevel van den Soeltan.

Art. 22. Voorts, van den Soeltan wordt bevel gegeven aan alle Hoofden van Poetih en aan alle kleine luiden, de opdracht aan een ieder, elk afzonderlijk, om peper te planten, elk 500 stekken.

Afgekomen is deze afkondiging van den Soeltan op den laatsten van de maand Djoemadilawal van het jaar Ba 1102 jaren loopende van de Afscheiding af van den Profeet Moehammad S. A. W. Einde.

In verleening ontvangen door Pangeran Soeragoenita.

Hier onder volgen de plaatsen, waar de tekst van de Soekoeng-oorkonde afwijkt van de Poetih-oorkonde.

Regel 1 : S : Djénoes Ngabidin, klaarblijkelijk ten onrechte voor Djénoel Ngabidin, Zainoel 'Abidin.

Regel 1 en 2: Hier heeft S: Soekoeng. In regel 28, artikel 11, waar P. heeft: ing Lampoeng Poetih atawa ing Poebijan, heeft S: ing Lampoeng Soekoeng-Ikoeng.

Regel 2 : S. heeft: paréntah dalem. Dit geeft wel een goeden zin, maar uit den tekst van P. is het niet te lezen. Over de lezing palimigenam zie men de aanteekeningen bij de vertaling.

Art. 1. Regel 3 : S. heeft: lamon ana wong arep ahoetang. Dit geeft ook een goeden zin. S. heeft verder: nagara ikoe. P. schrijft op eenige plaatsen ook ikoe (met een wau): daarom is er, waar die wau niet staat, ika te lezen, tenzij men aanneemt dat de tekst zeer slordig geschreven is. S. heeft bijna doorloopend ikoe. Regel 4 : S. heeft: anahoeri. Er is geen reden om aan te nemen dat P. dit ook las. S. heeft verder: awéja toetoelisan. De lezing van P.: atoegela, is duidelijk (de pepet is uitgedrukt door de volgende l van een verdubbelingsteeken, tasjdid, te voorzien), en geeft ook beteren zin: de schuldbrief wordt vernietigd.

Art. 2. Regel 6: In plaats van de onduidelijke lezing van P. wordt hier loenga gelezen, ook in verband met regel 28, artikel 11. De lezing van P.: adagang, is echter te behouden. Verder leest P.: atas adjangdji anahoer, S: atas djangdji anahoeri. Regel 7 : S. heeft anjekela en asahida. Op sommige plaatsen leest P. ook woorden met achtervoegsel -a, zooals atoegela, awèha: die zijn dan ook met een alif geschreven. Daarom zal er, waar die alif niet voorkomt, ook wel geen achtervoegsel -a bedoeld zijn, tenzij men aanneemt dat de tekst zeer slordig geschreven is. Regel 8: S. heeft volledig: ponggawa kang ana ing dalem nagara ikoe. Verder: atoetoeloenga.

Art. 3. Regel 9. S. heeft: ahoetang réjal. Verder: wong Soerasowan. Regel 10. S. heeft: atoetoelisana. Misschien heeft P. dit ook gelezen, daar hij sa-alif-noen schrijft.

Art. 4. Regel 11. S. heeft alleen: gelis. Regel 12. S. heeft: maring oekoem, P.: ḥoekoem Boemi.

Art. 5. Regel 13. S. heeft te recht: indet ingindet. Verder: saking ija, P: sakingé (zonder alif).

Art. 6. Regel 16. S. heeft: anrahena. P. leest (waarschijnlijk) anarahita.

Art. 7. Regel 18. S. heeft: sarta parahoené pisan, P: pisanana. Verder S: tatapi adja ora taksir, wat, zooals de Heer Humme ook opmerkt, een ontkenning te veel bevat. P. heeft: adja naqçir, wat wel zin heeft. Regel 19. S. heeft: gawanen, P: kawanen, dit laatste waarschijnlijk ten onrechte.

Art. 8. Regel 20. S. heeft: Lan maning salagi ana. Regel 21. S. heeft: satali kang sabara ing ponggawané.

Art. 9. Regel 22. S. heeft: katemoe déning panglakoe Dalem.

Regel 23. S. heeft: kahedol botjah ikoe. Verder ontbreekt: tjap. Regel 24. S. heeft: dèn teboesi saking ija. Verder: anoelisana, P.: anoelisané.

Art. 10. Regel 28. S. heeft: sapoeroegé.

Art. 11. Met dit artikel begint de fragment-oorkonde van de Marsden-kollektie (genoemd M.) volgens het afschrift van Dr. Drewes. Daar deze oorkonde ook in Arabische letter is, zijn kleinere verschillen in de weergave van de klinkers hieronder niet vermeld. Regel 29. S. heeft: loenga dagang ing Lampoeng Soekoeng-Ikoeng ikoe. M. heeft slechts: loenga adagang maring Lampoeng kawroehana ika, verder: kang dèn wawan. Regel 30. S. en M. hebben: arané, P: arananè, M. heeft: sasoekoe sikepé. Verder: twijfel tusschen anerang en anerak.[1]) S. heeft saking ija. Regel 31. S. heeft: barangé sawidjiwidji kang ana.

Art. 12. Regel 32. S. heeft: moepakat anoehoen, M: anoehoen.

Tweede plaat.

Art. 13. Regel 2. M. heeft: Ika kang oerip. Regel 3. M. heeft: ing Dalem.

Art. 14. Regel 5. M. heeft: anjandang babonda. Regel 6. M. heeft: ika ontbreekt. Regel 6. S. heeft: ingoekoeman wong doraka lan bangga. M. heeft: anghoekoemaken.

Art. 15. Regel 7. M. heeft: oetawa ing erat. Regel 8. S. heeft: katoer ing Kangdjeng Soeltan.

Art. 16. Regel 9. Bij S. ontbreekt: nanging. M. heeft: angiwati, en verder slechts: nanging ora koeasa poenggawa ikoe (wat in dit verband geen zin geeft). Regel 10. S. heeft: angroesaka.

Art. 17. Regel 11. M. heeft: momoti. Regel 11. S. en M. hebben: andjaloeka. Regel 12. M. heeft: satak, en verder: sahingga lamoen. Regel 13. M. heeft: mongkono maring. S. en M. hebben: angliwati. M. heeft: saliwat ing soerat. Regel 14. M. heeft: pangandika Dalem, en verder: toempes prahoené. S. heeft: momotané.

Art. 18. Regel 15. bij S. ontbreekt: ana. Regel 16. S. en M. hebben: sakèh ing wong tjili. Regel 17. M. heeft: angatoerna.

Art. 19. Regel 18. S. en M. hebben: seloep Koempeni. M. heeft: kaombak. Verder is bij S. de plaats van kebésoes opengelaten. M. heeft kebisa, blijkens een aanteekening op de rand gespeld: ka-ba-ja-sa. Regel 19. S. heeft: toeloeng. Regel 20. S. heeft: kakoeranganė, M. heeft: pepangananė, verder: S. en M.: andjaloeka. Regel 21. S. heeft: atoerena, M. atoerna.

Art. 20. Regel 22. S. heeft: wong dagang wong poetih atawa wong irengan anané wong ikoe petjah parahoené. M. heeft: wong adagang wong poetihan anané oetawa wong irengan anané wong ikoe petjah prahoené. Verder: ponggawa kang ana. Regel 23. S. heeft: atoeloenga. Verder: lan patjoewan ilang artané dèn paḍa roemeksa. M. heeft: aroepaha dom tikel sarta paḍa roemeksaha.

Art. 21. Regel 25. S. heeft: saliring totohan, M.: maring salwiring atotohan. Verder: S.: irak. Verder: kaḍenḍa arta ingoekoemaken.

Art. 22. Regel 27. S. heeft: ponggawa Soekoeng miwah ing wong tjili-tjili. M. heeft: poenggawa kawroehana.

Regel 29 en 30. S. heeft: ing sasi Rabingoelahir tanggal ping tiga welas tahoen Dalahir Idjrah Nabi Moehammad Sallahoe ngalèhi wasallam sèwoe satoes patang taoen loemakoe. Titi. M. geheel zooals P., alleen ontbreekt het naschrift.

Bij de vertaling moeten de volgende opmerkingen gemaakt worden.

In verband met de artikelsgewijze bespreking van deze oorkonde, is het niet overbodig telkens de aandacht te vestigen op de overeenkomstige gedeelten van de andere Bantensche wetgevende oorkonden, en die te transscribeeren en te vertalen, daar de belangrijkste daarvan wel is waar reeds lang geleden, in 1884, (T. B. G. XXIX) zijn uitgegeven (door Dr. v. d. Tuuk), maar in ongevokaliseerd Arabisch schrift, zonder transscriptie, vertaling of toelichting (zie overzicht blz. 158).

Aanhef.

Het woord *palimigenam* (regel 2), waarvan de lezing lang niet vast staat, zou ontstaan kunnen

[1]) Hier en in art. 22 kawroehana (k-w-r-h-n) te lezen Kroehi (k-r-w-h-j).

zijn uit *awighnam*, het begin van de bekende oude aanvangsspreuk *awighnam astoe*. S. heeft daarvoor in de plaats *paréntah*, bevel. Het is in ieder geval duidelijk dat op deze plek een woord van een dergelijke beteekenis gestaan heeft.

Hier volgt de aanhef van de andere wetgevende oorkonden, uitgegeven door Dr. v. d. Tuuk (T. B. G. XXIX blz. 191). Die van de oorkonde van 1185/1771 is:

Pènget ingkang oenḍang-oenḍang Kangdjeng Soelṭan Aboen Naçr Moeḥammad 'Arif Zainoel 'Asjiqin kang Sinoehoen ing nagara Banten, kagaḍoeh déning ponggawa Tegi Neneng aran Pangéran Djajasinga loemraha maring sakèhé wong Lampoeng Toelang Bawang kang ana ing Tegi Neneng. D.w.z.:

Men zij indachtig de afkondiging van den Soeltan Aboen Nasr Moehammad Arif Zainoel Asjikin die heerscht in het rijk Banten, in verleening ontvangen door het Hoofd van Tegi Neneng genaamd Pangéran Djajasinga om ter algemeene kennisse te komen van alle lieden van Lampoeng Toelang Bawang die zich bevinden in Tegi Neneng.—

De aanhef van de tweeling oorkonden van 1150/1737 en 1175/1761 is (tusschen haken staat de lezing van de laatste oorkonde; hier en in het vervolg echter alleen opgenomen voor zoover zij eenigermate belangrijk afwijkt van die van de oorkonde van 1150 H):

Pènget ingkang oenḍang-oenḍang Kangdjeng Soelṭan marḥoem Soelṭan Ḥadj Aboen Naçr 'Abdoel Qahar ḍoemateng (ngaḍek) ingkang poetra Kangdjeng Soelṭan marḥoem Soelṭan Aboel Maḥasin Moeḥammad Zainoel 'Abidin maka ḍoemateng ing (ngaḍek ingkang poetra) Kangdjeng Soelṭan Aboel Fatḥ Moeḥammad Sjafa Zainoel'Arifin (volgt nog: ngaḍek ingkang poetra Kangdjeng Soelṭan Aboen Naçr Moeḥammad 'Arif Zainoel 'Asjiqin) kang Sinoehoen ing nagari Banten, açlaḥa llahoe moelkahoe, ingkang woes tinetepaken salawaslawasé saking ḍingin teka ing mangko loemraha ing (?) sagoenging (van açlaha af anders: kagaḍoeh déning ponggawa Lampoeng Toelang Bawang kang dèn djenengaken Pangéran Poerwalaga ing arah Kali Soengkaj (?) désané aran Kartanagara loemraha ing sakèhé) ponggawa Lampoeng Toelang Bawang (T. B. ontbreekt) geḍé tjili sakabèh lan ing wong tjili-tjiliné sakabèh apa maning ing sakèhé wong tepis wiring djadjahan karang paminggir désa lebak pasawahan paḍoekoehan pagoenoengan sakabèh ikoe (van apa maning af ontbreekt) dèn paḍa angèstoken (paḍa mangèstokena) ing paréntah Kangdjeng Soelṭan (Dalem) ingkang woes kaseboet sadjroning oenḍang-oenḍang iki. D.w.z.:

Men zij indachtig de afkondigingen van wijlen den Soeltan Hadj Aboen Nasr Abdoel Kahar tot op zijn zoon wijlen den Soeltan Aboel Mahasin Moehammad Zainoel Abidin verder tot op diens zoon den Soeltan Aboel Fath Moehammad Sjafa Zainoel Arifin (tot op diens zoon den Soeltan Aboen Nasr Moehammad Arif Zainoel Asjikin *), die heerscht in het land Banten, moge God zijn heerschappij gebenedijd maken, die bevestigd zijn door alle tijden van vroeger af tot nu toe (in verleening ontvangen door het Hoofd van Lampoeng Toelang Bawang die genaamd wordt Pangéran Poerwalaga in de streek van de Soengkaj-rivier, wiens désa heet Kartanagara) om ter algemeene kennisse te komen van alle Hoofden van Lampoeng Toelang Bawang (T.B. ontbreekt) groote en kleine altegader en van de kleine luiden altegader en voorts van alle lieden van aangrenzende gebieden, van randlanden (of: van de Paminggir, de Lampoengsche stranddistrikten?), van de désa's, het vlakke land, het sawahland, de nederzettingen en het bergland al te gader (van „en voorts" af ontbreekt), dat zij allen volvoeren de bevelen van den Soeltan die vermeld staan in deze afkondiging.—

De aan hef van de vijfde oorkonde van Dr. v. d. Tuuk van 1169/1755 (in Javaansch schrift) luidt als volgt:

Pènget ingkang oenḍang-oenḍang Kangdjeng Soeltan Aboen Nasar Moehammad Ngarip Djénoel Ngasikin kang Sinoehoen ing nagari Banten

---

*) Dr. Brandes (T. B.G. XXXV blz. 112) vertaalt ng-ḍ-k (dat hij niet transscribeert) met „opgevolgd (of gehandhaafd) door" en ḍoemateng met „overgaande op". Het lijkt mij waarschijnlijker dat beide woorden hier den zin hebben van de sterke verbinding in kanselarijstijl (mitsgaders), waarvoor men elders wel vindt teka ing, een synoniem van ḍoemateng. Indien men mag lezen ngaḍek is het woord misschien in verband te brengen met anḍeg, manḍeg enz., woorden die de gedachte „tot stilstand komen" bevatten. Naar analogie van nganti, dat uit de beteekenis „stilstaan, wachten" zich ontwikkeld heeft tot een als de voorzetsels „tot op" en het voegwoord „zoodat" te gebruiken woord, is wellicht ook ngaḍek in den zin van „tot op" en vandaar als deftig verbindingswoord gebruikt. Men zie ook de aanhaling bij art. 18 (patjoewan anganḍek adol = adja nganti adol) blz. 152. — Op de politieke beteekenis van dezen aanhef heeft Dr. Brandes reeds gewezen (T. B. G. l. c. blz. 112).

loemraha ing sagoenging ponggawa Lampoeng geḍé tjili alijanan sih i wong tjili-tjili désa kabèh, oenḍang-oenḍang kang kagaḍoeh déning Pangéran Ropatala. D.w.z.:

Men zij indachtig de afkondiging van den Soeltan Aboen Nasar Moehammad Ngarip Djènoel Ngasikin die heerscht in het land Banten om ter algemeene kennisse te komen van alle Hoofden van Lampoeng groot en klein benevens van alle kleine luiden van de désa's, de afkondiging die in verleening ontvangen is door Pangéran Ropatala.—

De vierde van de door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden is geen wetgevende oenḍang-oenḍang, afkondiging van een Soeltan, maar slechts een piagem (besluit) van den Boemi, den Rijksbestuurder; bovendien is het slechts een fragment. Daarom is het niet noodig dit stuk hier te behandelen.—

Art. 1.

De Poetih-oorkonde is systematisch ingedeeld (zie de aant. bij art. 12, blz. 145). De eerste 6 art. behandelen het schuldenrecht; de desbetreffende aanhalingen uit de oorkonden van Dr. v. d. Tuuk vindt men in de aant. onder art. 6.

De uitdrukking: „ponggawa kang ana ing dalem nagara ika" komt herhaaldelijk in deze oorkonden voor. Hieruit en ook uit den aanhef moet men opmaken dat de landstreek, waarvoor de oorkonde bedoeld was, onder verscheidene ponggawa's stond, die ieder een nagara te besturen hadden.

Humme heeft, in verband met zijn tekst, dat bij het lossen van een schuld de ponggawa daarvan een (nieuw) bewijs moet afgeven, P.: dat hij het oude schuldbewijs moet breken. Het laatste lijkt waarschijnlijker: het breken is een symbolische (ouder: magische) handeling; het gebroken schuldbewijs kan tevens als kwitantie dienst doen. Welk voorwerp er doorgebroken wordt, blijkt niet uit den tekst, het voor „doorbreken" gebruikte woord, *toegel*, maakt het echter waarschijnlijk dat het iets langwerpigs en hards geweest is. Misschien mag men dus aan een lontarblad, of wellicht eerder nog aan een bamboelat denken, welke beide materialen van ouds gebruikt zijn om op te schrijven.

Art. 2.

Humme vertaalt: „en den ter plaatse aanwezigen ponggawa daarbij als getuige nemen". *Asahid* of *sesahid* en *pisahid* heeft (of had) in de rechtstaal van de Midden Javaansche rijken echter de beteekenis: aangeven, en: aangifte bij de overheid met het daarbij behoorende geschenk. In verband daarmee en met de oorspronkelijke beteekenis van het Arabische sjahid is het m.i. het best te vertalen: getuigen, d.w.z. onder getuige een formeele verklaring afleggen. „Iemand tot getuige nemen" zou, althans in Midden-Javaansch spraakgebruik, m.i. eerder weergegeven zijn met *naksèkaken*, van *saksi*.

Verder vertaalt S.: „om het overeengekomene te doen uitleveren door de andere partij". Deze vertaling verwaarloost echter het woord *saking*, dat hier de beteekenis zal hebben van „op grond van".

Art. 3.

Uit de zinsnede: „réjal atawa dagangan kang lijan-lijan" zou men kunnen opmaken dat realen ook als handelswaar, niet als geld golden. Hiervoor zou wel iets te zeggen zijn; men kan echter ook aannemen dat de in deze oorkonde vaak voorkomende woorden „atawa dagangan kang lijan-lijan" hier herhaald zijn.

Sjahbandar is vertaald met Havenmeester; men weet echter dat de Sjahbandar in de kustrijkjes van Sumatra en Java een van de hoogste overheidspersonen was.

Op deze plaats blijkt niet onduidelijk, wat zijn funktie was: hij had bemoeienis met de vreemdelingen, die in de haven verkeerden, en toezicht op hun verkeer met de lieden van het land. Uit art. 3 moet men opmaken, daar de plaats van de behandelde transaktie Banten is, dat de Lampoengers met hun Hoofden naar Banten plachten te komen om de peper te brengen, waarschijnlijk op vaste tijden in verband met het jaargetijde. Dit blijkt ook uit art. 18 en uit het in de aanteekening daarbij aangehaalde stuk uit de oorkonde van 1169 H. (blz. 152). Dan werd daar handel gedreven met Bantensche handelaren, die goederen leverden op voorschot, te betalen met de het volgend seizoen aan te brengen peper, op de wijze zooals dat ook thans nog allerwege gebruikelijk is.

De in Banten verkeerende Lampoengers bleven daar onder het gezag van hun eigen Hoofd staan; voor hem werd de akte van schuldbekentenis ook verleden. Slechts moesten beide partijen met getuigen een formeele verklaring bij den Havenmeester gaan afleggen. Dit laatste had, evenals de verklaring in art. 2 genoemd, waarschijnlijk voor den

Bantener de beteekenis van een legitimatie, daar het Lampoengsche Hoofd hem misschien niet kende, en zich daarop zou kunnen beroepen als de schuldeischer van hem zou eischen, dat hij zijn landgenoot den schuldenaar voor zijn schuld zou aanspreken. Tusschen Lampoengers onderling is de verklaring niet noodig (zie art. 1), daar de Hoofden hun onderhoorigen behooren te kennen. Heeft de transaktie plaats tusschen een Lampoenger en een Bantener in Lampoeng (art. 2), dan treedt het Hoofd in Lampoeng op in de funktie van den Havenmeester in Banten.

Dit geval komt ook voor in art. 8, 9 en 11, waar het Hoofd uitgaande en inkomende schepen krijgt te visiteeren, in Banten het werk van den Havenmeester (art. 9). De Hoofden in Lampoeng waren dus vertegenwoordigers van het openbaar gezag ook tegenover Banteners en vreemdelingen.

Onder het oppergezag der Soeltans genoot Lampoeng dus een groote mate van zelfbestuur; met de inwendige aangelegenheden bemoeit de Soeltan zich niet, indien zijn Vorstenhoogheid niet geraakt wordt, direkt of indirekt (zie aant. bij art. 12, blz. 145). Handelsaanrakingen (privaatrecht) regelt hij ter bescherming van de landvrede in hoofdzaak slechts als zij intergentiel zijn (Lampoengers met Banteners). Men mag wel aannemen dat dit volgens oude Javaansche opvatting de normale verhouding is geweest tusschen het Vorstengezag en de onderhoorige gebieden buiten de Nagara.

In dit 3e artikel zijn de eenige twee plaatsen, waar P. Banten noemt, elders steeds Soerasowan. S. heeft hier slechts eenmaal Banten. Het is mogelijk, gezien dat juist de Havenmeester „van Banten" genoemd wordt, dat met Banten meer in het bijzonder de havenstad bedoeld wordt, en met Soerasowan de Kraton, het Rijk of het land. In de oudere oorkonde van 1073 H. (1663 A. D.), uitgegeven door Meinsma (B. K. I. 3de volgr. VIII, 1873 blz. 152) komt alleen Banten, niet Soerasowan voor; ook in de latere is Banten regel.

Art. 4.

Dr. van der Tuuk was van oordeel (zie zijn oorkonde-uitgaven in T. B. G. XXIX) dat Boemi de titel was van den landvoogd of vertegenwoordiger van den Soeltan van Banten in Lampoeng. Men zou het woord echter ook, en wellicht beter, kunnen opvatten als verkorting van Mangkoeboemi, de titel van een der hoogwaardigheids-bekleeders van de Javaansche hoven. Een reden om te veronderstellen, dat de Boemi van de Poetih-oorkonde in Banten verblijf hield, en niet in Lampoeng, ligt in het volgende. In de oorkonde van 1166 H. (1752) (uitgegeven door Dr. Brandes, T. B. G. XXXV, 1893) leest men van twee twistende Heeren in Lampoeng (blz. 120 regel 21): satekanè ing Banten karonè paḍa angatoeri toetoer ing Boemi, d.w.z.: bij hun komst in Banten legden zij beiden verklaringen af voor den Boemi.[1]) In de Poetih-oorkonde leest men verder (in artikel 6) dat de ponggawa's die een opdracht van den Soeltan niet ten uitvoer leggen, gestraft zullen worden door den Boemi. Mangkoeboemi was, zooals uit de Sadjarah Banten blijkt, daar de ambtsnaam van den Rijksbestuurder. Dit komt goed overeen met de werkzaamheden, die de Boemi in de oorkonden verricht. Die staan alle in verband met het bestuur. Men mag dus wel aannemen, dat met Boemi de Rijksbestuurder van Banten bedoeld is.

Is dit zoo, dan is in „hoekoem Boemi" waarschijnlijk te zien de naam van een rechtbank. Het ontbreken van een verbinding tusschen die twee woorden (hoekoem ing Boemi) maakt het moeilijk ze te vertalen met: „het oordeel van den Rijksbestuurder". De lezing van S.: *hoekoem* (alleen) is ook duidelijk, als men *hoekoem* in den zin van rechtbank opvat, en zoo heeft Humme het ook begrepen: het is dan een verkorting van Hoekoem Boemi. Misschien mag men zelfs bij de vermelding van deze Hoekoem Boemi herinneren aan de Balé Mangoe Kapatihan van voorheen in Soerakarta. Uit dit vierde artikel zal men dus moeten lezen, dat de aangifte van het verloren gaan van den schuldbrief door Lampoengers bij hun Hoofd, door Banteners in Banten bij het gerecht, in Lampoeng bij het Hoofd geschieden moest.

Art. 5.

Humme vertaalt: „met elkaar daarover twist voeren of handgemeen worden", en verklaart

1) Met toetoer, hier weergegeven met: verklaring, is waarschijnlijk ook in dit Bantensche stuk bedoeld iets dergelijks als in de Papakem Tjerbon (uitg. Hazeu, Verh. B. G. LV blz. 11) met soerat toetoer, n.m. de verklaringen opgesteld door de processeerende partijen zelf, niet door hunne djaksa's, en ingediend bij de Djaksa pipitoe, nadat de beide partijen elkaars kendèl-brieven (kendèl voor pendèl; mendèl: aanvliegen) hebben geteekend, waarmede zij te kennen hebben gegeven dat zij het tegen elkaar opnemen (pratanḍaning sami poeroenipoen apaben).

dit met: „de goede verstandhouding afbreken" en „terughouden, niet afgeven". *Moetoeng pinoetoengaken* is echter waarschijnlijk af te leiden van *poetoengan*, een (minder gebruikelijk) synoniem van *tikelan*, dubbeling. Met deze woorden wordt blijkbaar gedoeld op het gebruik, bij niet voldoening van een schuld op den bepaalden termijn het verschuldigde te verdubbelen. Ook in de Pepakem Tjerbon (uitgave Hazeu, Verh. B. G. LV) komen afleidingen van *poetoeng* voor in den zin van verdubbeling (blz. 104).

De uitdrukking „inḍet ingindet" en andere afleidingen van i n ḍ e t komen eenige malen voor in de oorkonden van 1185 en 1169 H. (uitg. Dr. van der Tuuk, T. B. G. XXIX.). (zie beneden bij de bespreking van art. 6, blz. 138).

Uit die plaatsen en uit de verbinding met *nagih* mag men wel opmaken, dat met i n ḍ e t bedoeld wordt het gebruik, dat de schuldeischer goederen van den schuldenaar, welke onder hem berusten of waarop hij alsnog de hand kan leggen, aanhoudt of inneemt (als pand voor de delging van de schuld). Het woord is waarschijnlijk etymologisch verwant aan penḍet, nemen. Onder *nagih* wordt ook thans nog niet alleen verstaan manen, maar ook het bezoeken door den schuldeischer van den schuldenaar, wat voor dezen, behalve schaamte („maloe") ook pleegt mede te brengen kosten voor onthaal en kleine geschenken om den bezoeker gunstig te stemmen.

In plaats van dit dubbelen of inhouden stelt artikel 5 van de Poetih-oorkonde nu het vragen van „sarmané". Humme vertaalt: „de beslissing vragen van de rechtbank" en verklaart *sarma* met *soemarma* en *marma* in de beteekenis van *poetoes, rampoeng, adil, pangadilan*. Deze beteekenissen zijn op zijn minst ongewoon. Waarschijnlijk is met: „sarmané" bedoeld: toegift, boven het verschuldigde bedrag, wegens het overschrijden van den termijn. Men kan er in zien het woord *sarma*, en dit in verband brengen met *srama*, dat in een dergelijke beteekenis in gebruik is (de toegift die degeen, die land in deelbouw neemt, aan den eigenaar of bezitter van dat land, den deelbouwgever, betaalt boven diens aandeel in het product, wanneer het aanbod van deelbouwers groot is). In de Balische rechtsboeken (zie de uitgaven van Liefrinck, en het Kawi-Balin. W.) is *srama* een toegift op boete, naar het schijnt.

Men zou ook kunnen lezen *sarman, sareman*, van *sarem*, het kramawoord van *oejah*, zout. *Oejahan* en *sareman* zijn in gebruik in de beteekenis van rente. Langs beide wegen krijgt men echter voor het in de Poetih-oorkonde gebruikte woord ongeveer denzelfden zin *).

Het verdient hier wel opgemerkt te worden, dat deze bepaling aangaande de toegift of rente in de door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden niet voorkomt. Daar leest men, na het verbod van het inhouden, alleen dat de schuldeischer de zaak in handen moet stellen van de overheid, die dan voor inning van den schuld of desnoods voor executie van den schuldenaar zal zorgen, door zijn gezin over te leveren aan den schuldeischer. Deze laatste bepaling komt in de Poetih-oorkonde voor in artikel 6 (zie de aanteekening bij dat artikel).

Art. 6.

S. leest: anrahena en vertaalt: moet overgeven. Ofschoon de lezing van P. niet zeer duidelijk is, moet men toch waarschijnlijk verstaan: anarahita (eigenlijk zou er staan: analahita). Is dit in verband te brengen met *narawita*?. Dit woord wordt verklaard in de „Kawi"-woorden boeken met: *wong midji ing ratoe*, een rechtsterm, die in Soerakarta den zin moet hebben (of gehad hebben) van: lieden die (losgemaakt uit het desa- of ander plattelandsverband) gesteld zijn onmiddellijk onder, en diensten hebben te presteeren ten behoeve van een der Rijksgrooten of van den Vorst in de Nagari. Ook van grond wordt het gebruikt (zie Prof. v. Vollenhoven, Adatrecht, en A. R. B. 19). In het adatrecht van andere streken komt de term ook voor in deze of min of meer verwante beteekenissen. Van grond gezegd beteekent het daar vaak: in kommunaal bezit; van dezen grond is de Vorst immers vaak in het bijzonder als eigenaar beschouwd. *Narawita* schijnt afgeleid te moeten worden van het Sanskrit *narawitta*, eigendom. In de Poetih-oorkonde zou het woord dan blijkbaar gebruikt zijn in den zin van: persoonlijk dienstbaar, eigen.

Opgemerkt dient te worden, ten eerste: voor deze voor schuld verbondenen wordt een andere

*) De afleiding van *srama*, ouder *sarama*, is nog niet duidelijk. Misschien mag men het in verband brengen met *sama*, bij, met. Hierdoor zouden ook andere beteekenissen: *asasaraman* (K. B. W.), een soort dans of spiegelgevecht, of het Maleische *serama*, een soort muziek ensemble (zie v. d. W. en Kl.) verklaard worden. Met Skrt. çrama, âçrama, Saramâ, çarman, of wirâma heeft dit woord *srama* waarschijnlijk niets te maken.

uitdrukking gebruikt dan voor de in artikel 13 e.v. genoemde personen, die naar Banten worden overgebracht, en daar *'abdi Dalem*, Vorsteneigene, worden (zie over hen de aant. bij art. 16, blz. 148). Ten tweede: van den man, den eigenlijken schuldenaar, wordt niet voorgeschreven, dat hij voor zijn schuld aan zijn schuldeischer dienstbaar gemaakt wordt. Wellicht is het dus de bedoeling, dat hij elders het geld gaat zoeken om zijn gezin los te koopen en zoo zijn schuld te lossen.

Dit „pandeling"schap wordt verder alleen vermeld in de oorkonde van 1185/1771. In de Pepakem Tjerbon is echter herhaaldelijk sprake van voor schuld verbondenen, daar *sangkoel* genoemd. Daaronder zijn zoowel mannen als vrouwen. Een duidelijk voorbeeld is te vinden op blz. 59, waar bepaald wordt dat een *sangkoel* aan wie, nog maagd, geweld aangedaan wordt door haar meester (*pamadjikan*), 5 realen remissie van schuld krijgt. D. w. z. van de schuld waarvoor zij verbonden is, welke zij niet zelf behoeft te hebben aangegaan. Bovendien krijgt haar meester nog 4 realen boete.

Uit dit geval blijkt ook duidelijk, dat de *sangkoel* niet in dezelfde positie was als die, waarin het Moslimsche recht een slavin plaatst. Immers haar heer heeft het volle recht zijn slavin tot bijzit te maken. Ter onderscheiding van deze slavernij is het misschien beter van voor schuld verbondenen of eigenen te spreken. Misschien zijn de menschen, waarvan in art. 9 en 10 sprake is, in Lampoeng ook eigenlijk voor schuld in dienstbaarheid gekomen. Indien zij dan echter verhandeld en uit Lampoeng weggevoerd werden, zullen zij allicht meer in den Moslimschen zin als slaven beschouwd zijn, te meer indien zij op de slavenmarkt in Batavia kwamen. Ook degenen, die volgens oud Javaansch recht Vorsteneigene werden, zijn in Banten Vorstenslaaf (*'abdi Dalem*) genoemd, blijkbaar eveneens onder invloed van het Moslimsche recht (zie de aant. bij art. 16 blz. 150). In verband met de oude positie van de voor schuld verbondenen is ook het woord *teboes*, dat o.a. op hen betrekking heeft (zie bij art. 10, blz. 143), in den ouden zin beter te vertalen met overnemen dan met vrijkoopen.

Het woord *ḍenḍa* is hier vertaald met straf, ofschoon het, waar het voorkomt in P. (art. 6, 9, 10, 14, 17, 21), ook wel met boete weergegeven had kunnen worden. Blijkbaar verstond men onder *ḍenḍa* in het bijzonder boete. Dit blijkt bijv. duidelijk uit het tweede stuk over schuldenrecht uit de oorkonde van 1185 H., hieronder aangehaald. Ook komt echter voor *ḍenḍa wada*, waarmede waarschijnlijk een lijfstraf bedoeld wordt (zie het stuk over rustverstoring uit de oorkonde van 1185 H, aangehaald onder art. 14 blz. 146). In de oorkonden van 1150 en 1175 H, wordt voor boete in het bijzonder *piḍana* gebruikt (zie de aanhaling onder art. 14). Het woord *oekoem*, dat in deze oorkonden ook verscheidene malen voorkomt, heeft nog den zin van oordeel. In P. wordt het, wanneer het betrekking heeft op misdrijven, nog in het bijzonder gebruikt van misdrijven die de Moslimsche wet ook strafbaar stelt: rebellie (art. 14, 15) en het gebruik van bedwelmende middelen (art. 21). Het woord *tatrapan* (eigenlijk: wat toegepast wordt), dat in de andere oorkonden vaak voorkomt, duidt in het algemeen straf aan, in het bijzonder naar het schijnt straf welke geen boete is (verg. het stuk uit de oorkonde van 1150, aangehaald onder art. 14, blz. 146).

Humme vertaalt Boemi niet; hij acht het waarschijnlijk dat het overheid beteekent. Boven, naar aanleiding van artikel 4, is reeds medegedeeld, waarom men mag aannemen, dat met dit woord de Rijksbestuurder bedoeld is.

Hier volgen de stukken betreffende het schuldenrecht uit de oorkonden van Dr. v.d. Tuuk.

In het begin, dadelijk na den aanhef, evenals bij P., van de eerste dier oorkonden (van 1185 H., 1771 A. D., van Soeltan Zainoel 'Asjiqin voor Tegi Neneng in Toelang Bawang, dat stond onder Pangeran Djajasinga) leest men:

Paréntah Kangdjeng Soelṭan: sakèhé wong kang oetang apijoetang marang wong Lampoeng Toelang Bawang oetawa marang wong Djawa ikoe paḍa anjekela tatoelisan sarta asaksiha marang Pangéran Djajasinga oetawa marang ijané (te lezen: lijané?). Lan sing sapa wong kang apijoetang ora anjekel tatoelisan wong kang ahoetang oetawa kang apijoetang ikoe jen apadoe witjarané ora rinahosan déning ḥoekoem sarta ḍinengḍa karoné. Lan sing sapa salah sawidji kang nora anjekel tatoelisan ikoe maka katrap kang ora anjekel tatoelisan ikoe. D.w.z.:

Bevel van den Soeltan: Laten alle lieden die schuld aangaan bij of schuldvordering vestigen op lieden van Lampoeng uit Toelang Bawang of op Javanen een akte houden en getuigen bij Pangéran Djajasinga of een ander (?). En van elken schuldeischer

die geen akte houdt, wanneer schuldenaar of schuldeischer oneenigheid hebben, dan wordt van hun geschil geen kennis genomen door het gerecht en beiden worden gestraft. *) En indien een van beiden geen akte houdt, zoo wordt gestraft degene die geen akte houdt. —

Verderop in deze zelfde oorkonde leest men nog, gescheiden van het voorafgaande door eenige bepalingen betreffende den handel:

Lan sing sapa oetang apijoetang adja ana moetoeng pinoetoengaken, lan adja ana inḍet ingindetan. Lan sing sapa anginḍet maka kaḍengḍa limang réjal. Lan tatkala ora metoe pijoetangé awewaraha ing goestiné wong ikoe, maka goestiné kang ametokna. Tatkala ora ana doewéné wong ikoe maka anak rabiné siwahena (volgens Dr. v. d. Tuuk: srahena) saoetangé marang kang apijoetang. D.w.z.:

Laten zij die schuld of schuldvordering hebben geen van allen onder elkaar dubbeling of inhouding toepassen. Ieder die inhouding toepast wordt gestraft (beboet) met 5 realen. Indien de schuldvordering niet betaald wordt, geve men daarvan kennis aan den Heer van dien man, en dan zal zijn Heer hem doen betalen. Indien die man niets bezit, worde zijn gezin tot dienstbaren (séwa) gemaakt van (of overgegeven aan) den schuldeischer voor het bedrag van (of: den duur van het uitstaan van) zijn schuld.—

In de tweede en derde oorkonden uitgegeven door Dr. V. d. Tuuk, welke bijna gelijkluidend zijn (van 1150 H. = 1737 A. D. van Soeltan Zainoel 'Arifin en van 1175 H. = 1761 A. D. van Soeltan Zainoel 'Asjiqin, beide voor Toelang Bawang) leest men na het stuk over de peperplant, aangehaald onder art. 22 (de lezing van de oorkonde van 1175 H. staat tusschen haken):

Lan maning sakèhé ponggawa Lampoeng geḍé tjili sakabèh apa maning sakèhé wong tjili-tjiliné sakabèh ingkang doewé padoe pamitjara ikoe (padoe ontbreekt) patjoewan ana ingkang anḍeg-inganḍeg atawa inḍet-inginḍetan, koekoeh-kinoekoewan atawa tarik-tinarik. Ing salagi ana pamitjarané kang ora pragat dèn oekoemi ing Lampoeng ikoe dèn gelis-gelis paḍa milir ing Banten sakaroné apa bésoek papariksané ing Banten atawa oekoemé kalawan papariksan ing Boemi. (van kalawan af ontbreekt). D.w.z.:

En voorts alle Hoofden in Lampoeng groot en klein en ook alle kleine luiden die oneenigheid en geschil hebben (geschil hebben) laten zij volstrekt niet in toepassing brengen: tegenhouding of inhouding, vasthouding of inneming. In geval er een geschil is dat niet in Lampoeng door rechtspraak beslist is, laten zij beiden dan ten spoedigste afkomen naar Banten of er in Banten ook onderzoek en berechting voor is met onderzoek door den Boemi. (van „met onderzoek af" ontbreekt).—

Wat precies het verschil is tusschen de vier verboden handelwijzen is, is niet duidelijk: over i n ḍ e t zie men beneden. Aan den Rijksbestuurder of zijn gerecht blijkt ook volgens deze oorkonde, evenals volgens art. 4 en 6 van P., gestaan te hebben de kennisneming van zaken betreffende schuld, welke hier zelfs ook *padoe pamitjara* genoemd worden (zie beneden blz. 140 en onder art. 16, blz. 148).

In het laarste dier stukken, van 1169 H. = 1755 A. D., ook van Soeltan Zainoel 'Asjiqin voor Lampoeng in het algemeen, leest men, na de artikelen betreffende den peperhandel:

Lan maning patjoewan ana ponggawa geḍé tjili atawa wong tjili sakabèh inḍet-inginḍetan. Salagi ana sekel ing ponggawa kang oetang apijoetang ikoe paḍa apasaksija maring ponggawané. Patjoewan nora paḍa sasahidan maring ponggawané. Ing salagi ponggawané ora amitjarakaken ikoe paḍa tekaha ing Banten karoné kang oetang lan kang apijoetang. Lan patjoewan anagih atawa anginḍet doedoe roepané wong oetangan; toenggalé désané pinenging oega déning Dalem anagih jèn doedoe roepa kang ahoetang. Endi kang ahoetang ikoe tagijen atawa inḍiten. D. w.z.:

En voorts laat vooral geen van de Hoofden groot en klein en van al de kleine luiden onder elkaar inhouding toepassen. In geval onderhoorigen (?) *) van een Hoofd aan elkaar schuld hebben zullen zij dit gaan getuigen bij het Hoofd. Laten zij vooral niet nalaten om te gaan getuigen bij het Hoofd (*pasaksi* hier gelijk aan *pisahid*, het laatste woord gebruikt ter verduidelijking van het eerste?). In geval het Hoofd er geen uitspraak in doet zullen zij beiden, de schuldenaar en de schuldeischer, naar Banten komen. En laat men vooral niet om schuld manen of inhouden wie niet in eigen persoon de

*) Over de uitdrukking *padoe witjara* of *padoe pamitjara* zie beneden blz. 140.

*) *Sekel* in verband te brengen met *tjekel*, vasthouden?

schuld heeft aangegaan; ook désagenooten zijn door den Soeltan uitgesloten van het manen indien zij niet in eigen persoon schuldenaar zijn. Slechts de schuldenaar worde gemaand of ingehouden.—

Op eenige technische rechtstermen die in de aangehaalde stukken voorkomen worde hier de aandacht gevestigd. Van i n ḍ e t is de beteekenis boven reeds uiteengezet. Het is niet oneigenaardig hier aan te halen een stuk uit een proza-babad (te vinden in de Javaansche bloemlezing van Poensen, blz. 175), dat de beteekenis van den term i n ḍ e t nog kan verduidelijken. Het is de geschiedenis van Ratoe Bendara, de dochter van Soeltan Amangkoeboewana I van Jogjakarta, die, na eenigen tijd getrouwd te zijn geweest met P. A. A. Mangkoenagara I te Soerakarta, van hem wilde scheiden. Zij ging ten laatste *rapak*, scheiding vragen, bij den Gouverneur in Semarang. Deze antwoordde haar, dat Pangeran Mangkoenagara zich van geen schuld bewust was, en dat hij zich volstrekt niet zonder meer bij de scheiding neerlegde. Nu de Ratoe de wijk had genomen uit zijn huis (poerik), paste hij inhouding op haar toe (kainḍetan). Hij maande tot vervulling van de huwelijksovereenkomst (nagih djandji); indien de Ratoe hem verstiet (mantjal) eischte hij verstootingsgeld (pamantjal). Die inhouding had betrekking op de persoonlijke eigendommen van de Ratoe, die in de Mangkoenagaran waren achter gebleven, en op het land Kamagetan, dat zij als p a n a n ḍ o n van haar Vader gekregen had.

Het woord *padoe* moet blijkbaar in deze oorkonden niet alleen in den zin van „twist" opgevat worden, maar ook als een technische rechtsterm, de naam van een bepaalde groep rechtszaken, het tegengestelde van *pradata*. In de Pepakem Tjerbon wordt aan het afbakenen van de grens tusschen wat *padoe* en wat *pradata* is een afzonderlijk hoofdstuk gewijd, getrokken uit de Pepakem Oenḍang-oenḍang Mataram (blz. 49). Daar de Hollandsche tekst van de Pepakem Tjerbon geen eigenlijke vertaling en vaak ook moeilijk te verstaan is, beproef ik hier van den Javaanschen tekst een vertaling te geven. Het voornaamste gedeelte van de Javaansche tekst luidt getransscribeerd:

Poenika potjapan kalih prakara, angsal anjoeṭat saking Papakem Oenḍang-oenḍang Mataram. Pisah ing pradata kalajan padoe, liripoen sawijos-wijos: kang winatang amamatèni, kang winatang angrarampog, kang winatang aniningar, kang winatang amamaling, kang winatang ananajab, sakaliraning pamatang karahosana ing pradata. Jèn wonten wang arebat boemi asasanḍan kagoengan Dalem, karahosana ing pradata oegi, jèn si jasaning wong tjilik padoe ikoe arané. Soemili(h) wong amatang aningar, wonten boekti geti(h) ing kerisé oetawi ing goloké, dèn basakaken getih ing sawoeng, getih ing mahisa, kawirahosana ing padoe. Kang winatang amamaling, wonten kapanggih boekti ing awakipoen, dèn angken darbéné pawitan, kawirahosana ing padoe oegi. Jèn si pamirahos pepedjah, kawirahosana ing pradata oegi. Sakaliraning pamirahos, jèn si sanḍan kagoengan Dalem poenika inggih pradata. Jèn wang apaben siti jasan ing titijang alit, kalampahan brawasa pedjah sala(h) satoenggal, kawirahosana ing pradata. Kalajan poenika potjapan tigang prakawis kalebet ing padoe: krija-wikrija, padoening wong adol atoekoe; toewawa tan toewawa, padoening wong titip-tinitipan; wétanja tan wétanja, padoening wong oepahingoepahan. D.w.z.:

Dit is de uitspraak over de twee zaken, aangeteekend uit het Handboek van de Afkondigingen van Mataram. De scheiding tusschen *pradata* en *padoe* is aldus, elk geval gespecificeerd: wie verdacht wordt van moord of doodslag, van roof, van veediefstal, van diefstal bij nacht, van diefstal bij dag, van alle dergelijke verdenkingen wordt kennis genomen in *pradata*. Indien iemand aanspraak maakt op grond in verband met Vorsteneigendom wordt daarvan ook kennis genomen in *pradata*, indien het echter eigendom (jasan) van kleine luiden is, heet het *padoe*. Indien iemand een ander verdenkt van veediefstal, en er is bewijs (boekti): bloed op diens kris of aan diens golok, maar de verdachte verklaart dat het bloed van een haan of een buffel is, worde daarvan kennis genomen in *padoe*. Wie verdacht wordt van diefstal bij nacht, en men vindt bewijs (boekti) op zijn lichaam, maar hij beweert dat het goed van ouds zijn eigendom is geweest, ook daarvan wordt kennis genomen in *padoe*. Wat betreft echter kennisname van zaken waarbij een doode gevallen is, daarvan wordt kennis genomen in *pradata*. En alle soorten van kennisnamen, wanneer het in verband staat met Vorsten-eigendom is het ook *pradata*. Wanneer lieden geschil hebben over grond, eigendom (jasan) van kleine luiden, en het komt tot geweldpleging en

dood van een van beiden, dan wordt daarvan kennis genomen in *pradata*. En dit is een uitspraak over de drie zaken die tot padoe behooren: *krijawikrija*, d.i. geschillen over handel *), *toewawa tan toewawa*, d.i. geschillen over bewaargeving, *wetanja tan wetanja*, d.i. geschillen over loon. —

Over het onderscheid tusschen *padoe* en *pradata* behoeft hier niet verder gesproken te worden. Prof. Hazeu maakt er ook gewag van in zijn aanteekening bij dit hoofdstuk. (Zie ook proefschrift van Dr. Soeripta, Ontwikkelingsgang der Vorstenlandsche Wetboeken, Leiden, 1929, blz. 16 en vlgg.). Het komt mij echter voor, in verband met de bovenstaande vertaling, in tegenstelling tot wat Prof. Hazeu stelt (blz. 147 onder 2e) en ter aanvulling van wat Dr. Soeripta stelt (o.c. blz. 18 en 19), dat, wanneer er van een van de opgenoemde zaken onaangevochten bewijs (boekti) is, er in *pradata* kennis van wordt genomen. Indien en omdat de *boekti* echter aangevochten wordt (en er is geen ander bewijsmiddel, anḍihanḍihan), zooals in de twee gegeven voorbeelden, is het *padoe*.

Wellicht mag men aannemen, in aansluiting aan wat men vindt bij R. A. Kern, Javaansche Rechtsbedeeling (B. K. I. 83, blz. 382), dat het kriterium voor het onderscheid tusschen padoe en pradata was, of in een zaak buiten twijfel een misdrijf is gepleegd, waarmede 's Vorsten Hoogheid onmiddellijk gemoeid is (pradata) of niet (padoe, hetzij niet tegen 's Vorsten Hoogheid gepleegd, of niet buite ntwijfel, door aangevochten boekti).

De zaken, in het begin van dit hoofdstuk in de Pepakem Tjerbon genoemd, zijn wellicht daarom op te vatten als misdrijven, waarmede 's Vorsten Hoogheid onmiddellijk gemoeid is, omdat zij vallen onder landvredebreuk. In het bijzonder is dit geval indien er bloed gevloeid is („magisch" gevaar); zulk een zaak is in ieder geval pradata, zooals de Pepakem blijkbaar bedoelt te zeggen; uit de aanwezigheid van de wond op den doode blijkt al dadelijk, dat men de landvrede gebroken en daarmede zich vergrepen heeft aan 's Vorsten Hoogheid.

Even duidelijk is dit in alle zaken die in verband staan met 's Vorsten eigendom. Dit onderscheid tusschen zaken die niet (of liever: niet onmiddellijk) en die onmiddellijk 's Vorsten Hoogheid raken is waarschijnlijk ook gevoeld door de opstellers van de Bantensche oorkonden; de eerste koperplaat van P. behandelt zaken van de eerste groep (waarbij de Boemi, de Rijksbestuurder veelal optreedt) de tweede koperplaat van de tweede groep (waarbij de Vorst zelf vaak genoemd wordt, zie de aant. bij art. 12, blz. 145). „Sasanḍan" moet hier verstaan worden als: „in verband met" (eig: aangeleund tegen), niet als: „in pand genomen", zooals in de aanteekening in de Pepakem Tjerbon op blz. 147 onder 1e voorkomt. *Sandan* komt ook nog herhaaldelijk voor naast *watang* (verdenking) en *kawal* als bijkomende versterkingen van de beschuldiging. Het zou trouwens in het geheel niet passen dat een Vorst iets in pand nam.

Over schuldenrecht komen in de Pepakem Tjerbon ook eenige artikelen voor die te vergelijken zijn met die uit de oorkonde (blz. 103). Het zou echter te ver voeren die ook hier te gaan bespreken. Wat betreft de Bantensche oorkonden, het is duidelijk wat de reden is, dat de genoemde gebruiken bij schuldinning verboden werden. Zij moeten vaak aanleiding geweest zijn tot machtsmisbruik door den schuldeischer en daardoor tot twist en geweldpleging. Uit de oorkonde van 1169 H. kan men lezen, dat het ook voorkwam, dat in plaats van den schuldenaar zelf, die wel vaak insolvent zal zijn geweest, anderen, (waarschijnlijk verwanten, wat hetzelfde is als) desagenooten van hem gemaand of ingehouden werden. Dit staat, zooals men begrijpt, in verband met het begrip van onderlinge (gemeenschaps)aansprakelijkheid, die hier dus door een vorstenbesluit gedeeltelijk wordt opgeheven, een voorbeeld van het ordenend ingrijpen van de Nagara in de aangelegenheden van de Désa, geheel in overeenstemming met de kosmisch-klassificeerende zegswijze: *nagara mawa tata, désa mawa tjara:* de Nagara is de drager van de orde, de Désa van de adat.

De laatste woorden van de oorkonde van 1169 H. schijnen intusschen toch weer toelaatbaarheid van de inhouding te impliceeren. Wellicht dan na de aangifte, onder toezicht van het Hoofd? Het is

*) Dit is in overstemming met de Bantensche oorkonden, die bij het het schuldenrecht van *padoe* spreken.
(zie boven blz. 138 en de aanhaling uit de oorkonde van 1169/1755 onder art. 16 blz. 148. Dit woord *padoe* blijkt dus reeds lang in het bijzonder den zin gehad te hebben van oneenigheid in zaken van handel of schuld.)

niet onmogelijk dat dit zoo ook volgens de andere oorkonden nog toegestaan was, dat de Soeltan dus alleen optrad tegen eigen richting.

Ook in de Midden-Javaansche rechtsboeken komen bepalingen over schuldenrecht voor met vermelding van een aan de boven vermelde verwante handelwijze, daar o.a. *tjandak tjekel* genoemd. Prof. Jonker heeft er reeds melding van gemaakt in zijn proefschrift over Javaansch Strafrecht naar aanleiding van een artikel van de Angger-Ageng (blz. 70).

Art. 7.

Na deze eerste zes artikelen over schuldenrecht volgen er vijf artikelen over handelsrecht. Genoemd worden in het bijzonder de peperhandel (art. 7 en 8) en de slavenhandel (art. 9 en 10). De eisch, dat wie in Lampoeng reist een pas bij zich heeft, komt in andere Bantensche oorkonden ook voor. In de door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden van 1150 H. (1737 A. D.) en 1175 H. (1750 A. D.) leest men tusschen de twee stukken over rustverstoring, aangehaald onder art. 16 (tusschen haken staat de lezing van de oorkonde van 1175 H.):

Lan maning lamon ana wong angakoe wong Asin atawa angakoe wong Banten maka pariksanen etjapé ing ḍarat atawa ing parahoe. Ing salagi oranana etjap Dalem atawa tjap saking Boemi maka si wong ikoe toenḍoengen. Ing salagi meksa wong ikoe tjekelen, jèn bangga woesna, jèn woes loemakoe anerapaken (of: tinerapaken?) kang kaja mongkono ikoe kang gelis-gelis angatoerana atoer ing Dalem (maka ana gandjaran Dalem ing atasé wong ikoe. Lan lamon ora gelis-gelis angatoeri atoer ing Dalem katrap tatrapan Dalem ing atasé wong ikoe. Rest ontbreekt). Ing salagi ora gelis-gelis angatoeri atoer ing Dalem maka katrap ing paréntah Dalem. Jèn salagi gelis-gelis angatoeri atoer maring Dalem maka ana gandjaran Dalem. D.w.z.:

Voorts indien er lieden zijn die beweren te zijn Asin-lieden (menschen van overzee, of orang laoet) of van Banten, onderzoekt dan hun pas te land of op het schip. Ingeval die lieden geen Soeltanspas en geen pas van den Boemi hebben, wijst hen dan uit (het land). Ingeval die lieden volhouden, neemt hen dan in hechtenis, wanneer zij zich verzetten, maakt hen dan af, indien zij er aanleiding toe geven hen zoo te straffen, stuurt daarvan dan ten snelste bericht aan den Soeltan (dan is er belooning van den Soeltan te verwachten voor hen. En indien zij niet ten snelste bericht sturen aan den Soeltan wordt hun van den Soeltan straf opgelegd). Ingeval men niet ten snelste bericht stuurt aan den Soeltan, wordt men gestraft volgens 's Vorstenbevel. Ingeval men ten snelste bericht stuurt aan den Soeltan, is er belooning (te wachten) van den Soeltan.—

In de oorkonde van 1185 H. (1771 A. D.) leest men na het eerste stuk over schuldenrecht, aangehaald onder art. 6:

Ana maning sakèhé wong kang adagang ing Lampoeng Toelang Bawang padédésan kang dèn loenggoehi dèn paḍa angaweroehana ing roepané dagangané lan paḍa reksaha. Lan maning lamon ana wong adagang ora anggawa tjap kaja méngkéné roepaning etjap ikoe tjegahen adja dèn wèhi adagang. Maka lamon amaksa ing halé woes tjinegah pinḍo ping teloe maksih amaksa adagang ikoe rampasen nanging toelisana roepané kang dèn rampas déning kang angrampas. D.w.z.:

Voorts alle lieden die handel drijven in Lampoeng Toelang Bawang, laat men in de dorpen waar zij zich neerzetten opnemen de soort van hun koopwaar en hen beschermen. En wijders indien er handelaren geen gezegelde pas bij zich hebben, van uiterlijk gelijk dit zegel, weerhoudt hen dan, staat hun niet toe handel te drijven. Dan, indien zij volhouden terwijl zij reeds verboden zijn twee of drie malen, en toch volhouden in hun handel, ontneemt hun dan (hun waren) met geweld, maar wie ontnemen schrijven op welke goederen ontnomen worden.—

Rampas schijnt in deze teksten gebruikt te worden in den zin van „met geweld gezamenlijk een verbeurdverklaring ten uitvoer leggen", wat men in Midden Java *rajah* of *djarah-rajah*, in de Pepakem Tjerbon *djarah* genoemd vindt.

Uit de woorden van de oorkonden „een pas gezegeld met dit zegel" of dergelijke uitdrukkingen zou men opmaken, dat het origineel van de afkondigingen gezegeld is geweest met het Soeltans-zegel. Op de koperplaten is hier echter niets meer van te zien, of het zegel moest bij P. gehangen hebben aan een koord, gehaald door een der gaten boven in de eerste plaat. Van de oorkonden van Dr. v. d. Tuuk heeft alleen die van 1169 H. een zegelafdruk (zie onder slot, blz. 157).

Op te merken is, dat P. in dit artikel gebruikt schip (kapal) en jonk (djoeng), namen van uitheemsche scheepsmodellen. Waar van inheemsche vaartuigen sprake is in de volgende artikels, wordt

steeds het woord *parahoe* prauw, gebruikt. Dit maakt het waarschijnlijk, dat dit zevende artikel vooral ook betrekking heeft op uitheemsche (Europeesche of Chineesche) kooplieden, die de peper in Lampoeng zelf kwamen halen, althans niet uitsluitend op Banteners of Lampoengers. Men zie ook de oorkonden van 1150 H. en 1175 H, waar in dit verband naast Banteners ook menschen van overzee genoemd worden. Deze laatsten zullen de in Lampoeng ingekochte peper wel niet heelemaal in Banten ter markt gebracht hebben. In Lampoeng bestond er dus ook nog een vrije peperhandel, niet op Banten gericht, naast de handel van Lampoengsche en Bantensche kooplieden in Lampoeng en de gedwongen peperaanvoeren van de Lampoengsche Hoofden naar Banten (zie het onder art. 18 aangehaalde stuk uit de oork. van 1169 H. blz. 152). Het passenstelsel van de Bantensche Soeltans met zijn strenge straffen tegen overtreders zal wel ten doel hebben gehad dien vrijen handel in Lampoeng onder kontrole te houden en te beletten, dat hij onder invloed kwam van konkurrenten (Palembang, zie het stuk aangehaald onder art. 18) en om rustverstoorders te weren. Bovendien was het Bantensche Hof door den verkoop van Lampoengsche peperpassen in de gelegenheid indirekt profijt te trekken van den vrijen handel.

Art. 8.

Humme vertaalt: „als belasting geven een tali (kwart gulden) ten profijte van den Ponggawa". Het is twijfelachtig of men *tali* in een stuk uit het eind van de 17e eeuw reeds met „kwart gulden" mag vertalen. Het is waarschijnlijk een (plaatselijk verschillende) waarde-eenheid, geen munt. *Bara* (Maleisch *bahara*) is een gewichtseenheid, ook, tenminste thans, plaatselijk verschillend, maar altijd meerdere pikols bevattende.

In verband met het heffen van b é j a worde nog aangehaald de volgende zinsnede uit de oorkonde van 1185/1771 van Dr. v. d. Tuuk, daarin voorkomende na het tweede stuk over schuldenrecht, aangehaald onder art. 6:

Lan patjoewan ana ponggawa kang angalap béja wong adagang moedik, anging panggonan ing angalap béja ikoe tan lijan saking Pangéran Djajasinga. D.w.z.:

Laat volstrekt geen Hoofd tol nemen van lieden die naar bovenstrooms handeldrijven. Slechts de eenige plaats (gerechtigde) tot het nemen van tol, met uitsluiting van anderen, is Pangéran Djajasinga.—

Hieruit blijkt dat de Soeltans, althans in lateren tijd en in een andere streek (Toelang Bawang), het recht om dien tol te heffen tot bepaalde personen hebben beperkt. Het is ook op te merken, dat P. de bedragen, die het Hoofd in Lampoeng van de handelaren eischen mag, nauwkeurig vaststelt: voor tol 1 *tali* per *bara* (art. 8), voor *palaboeh batoe* 1 *soekoe* per binnenkomend schip (art. 11) en voor de uitklaring 1 *tali* per uitgaand schip (art. 17). Deze bescherming van den handel tegen te zware lasten mag men voor een gedeelte zeker ook wel toe schrijven aan het besef dat, indien de kooplieden in Lampoeng te zwaar belast werden, de peperhandel zou kwijnen, en 's Vorsten eigen inkomsten, die daarmede samenhingen, zouden afnemen. In dezen zin is waarschijnlijk ook te begrijpen het verbod aan de Hoofden kunstmatig den peperprijs in Lampoeng vast te stellen, dat voorkomt in deze zelfde oorkonde (aangehaald onder art. 11, blz. 144). Als de peper in Lampoeng te duur werd, zou de handel misschien achteruit kunnen gaan.

Art. 9.

Humme vertaalt: „een jongen of een meisje gekocht heeft". Het is m.i. waarschijnlijker, dat men aan *botjah* hier den zin van slaaf moet toekennen, ook al zullen om verschillende redenen allicht bij voorkeur jonge menschen als slaaf geëxporteerd zijn. Dit artikel heeft dus betrekking op den slavenhandel. Verder vertaalt Humme, in verband met zijn lezing: *katemoe déning panglakoe Dalem*: ontdekt door een Rijksbeambte. De lezing van P. is allerminst duidelijk. Men schijnt te moeten onderscheiden de letters k-n-m-j-s, wat gelezen zou kunnen worden kinoemisi: onderzocht. *Panglakoe* wordt verklaard met *kabajan*, bode, en met afgevaardigde. Waarschijnlijk is het een naam voor die soort gekommitteerde voor politie-zaken, nu eens spion dan weer hoofd van politie of openbaar aanklager, die men ook in Midden-Java vindt als de drager van verschillende betitelingen, meestal slechts verklaard als politiedienaar.

De woorden *anoedjah welah* laat Humme onvertaald. Klaarblijkelijk is het een rechtsterm. De uitdrukking komt in de tweede en derde der door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden (van 1737 en 1761) voor in de artikelen over rust-

verstoring (beneden aangehaald, zie de aanteekening bij art. 16, blz. 147).

Uit deze plaats schijnt men te mogen opmaken, dat het geval *anoedjah welah* alleen op een erf of in een huis voorkomt. De uitdrukking zal dus slaan op het aanrichten van schade door geweldpleging op eens anders erf, weergegeven met erfvredebreuk*).

In het artikel van P. over den slavenhandelaar wordt waarschijnlijk verondersteld dat hij, indien hij geen pas voor het koopen van slaven heeft, deze steelt of rooft. Deze daad wordt blijkbaar beschouwd als erfvredebreuk.

Humme vertaalt verder: dan wordt die jongen of dat meisje verkocht, daar hij leest: *kahedol. Kabeḍol* (of *kaboḍol*) geeft echter m.i. een beteren zin; het beteekent letterlijk: uitgetrokken. Er wordt blijkbaar mede bedoeld, dat de slaaf onttrokken wordt aan de macht van den handelaar. Verder vertaalt Humme: zonder opgaaf van hunne of hare namen, daar in zijn tekst *tjap* ontbreekt. Er moet echter bedoeld zijn, dat voor in Lampoeng gekochte slaven de slavenhandelaar een pas op naam moest kunnen vertoonen, voordat hij hen wettig kon verhandelen, en dat de Hoofden (in Lampoeng) en de Havenmeester (in Banten) het toezicht op deze passen hadden.

Art. 10.

Een dergelijke bepaling over weggeloopen slaven komt ook voor in de 2de en 3de van de door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden (van 1737 en 1761) na het stuk over schuldenrecht, aangehaald onder art. 6 (de lezing van de oorkonde van 1761 staat tusschen haken). Zij luidt daar:

„Lamon ana ponggawa Lampoeng atawa wong tjili-tjiliné kaoengsèn déning kawoelaning wong atawa réwang batoer qaoem ing wong (réwang ontbreekt), maka wong kang kaoengsèn ikoe ora gelis-gelis matoer maring Boemi atawa wawarah ing goestiné atawa ing pangahoemané, maka kari-kari wong kang angoengsi ikoe katemoe déning goestiné atawa déning pangahoemané, maka wong kang angoengsi ikoe bineḍol déning Boemi lan kang kaoengsèn ikoe ora olèh teteboes balik ana**) ta'djir Dalem (ta'zir) atawa piḍana (ing atasé wong kang kaoengsèn ikoe) sabab ora gelis-gelis matoer ing Boemi atawa wawarah ing goestiné. Lan lamon kang kaoengsèn ikoe gelis-gelis matoer ing Boemi atawa wawarah ing goestiné atawa ing pangahoemané, maka ora kena ora kang doewé kawoela atawa kang doewé qaoem ikoe aneboes. Ana déning teteboesé aning karsa Dalem (van sabab ora af ontbreekt). Ana déning loewasé matoeré ing Boemi atawa wawarah ing goestiné atawa ing pangahoemané ikoe atas qadar adohé lalakoné saking désané kang kaoengsèn ikoe". D.w.z.:

Indien bij Hoofden in Lampoeng of bij gemeene lieden dienstbaren van anderen of dienaren, bedienden of gezinsleden van anderen (het met dienaren weergegeven woord ontbreekt) gevlucht zijn, en hij tot wien zij gevlucht zijn geeft het niet ten spoedigste aan bij den Boemi of meldt het niet aan hun heer of hun gezinshoofd, en dan, naderhand, worden de vluchtelingen gevonden door hun heer of hun gezinshoofd, dan worden de vluchtelingen hem afgenomen door den Boemi en hij tot wien zij gevlucht zijn krijgt geen losgeld, integendeel, er staat een straf op van wege den Soeltan of een boete omdat hij niet ten spoedigste aangifte heeft gedaan bij den Boemi of het gemeld heeft aan hun heer. En indien hij tot wien zij gevlucht zijn het ten spoedigste aangeeft bij den Boemi of het meldt aan hun heer of hun gezinshoofd, dan moet de bezitter van den dienstbare of van het gezinslid hen loskoopen. Wat betreft het losgeld, dat is naar believen van den Soeltan (van omdat af ontbreekt). Wat betreft de vergoeding (loewas=toewas?) voor de aangifte bij den Boemi of voor het melden aan hun heer of aan hun gezinshoofd, die is in evenredigheid met den afstand die afgelegd is van de desa van dengene tot wien zij gevlucht zijn af".—

Men ziet dat dit artikel grootendeels overeenstemt met dat van P. en S. Een verschil met P. en S. is, dat volgens dit artikel de eigenaar zijn slaaf, dienstbare enz. toch nog terug moet koopen van dengene, tot wien hij gevlucht is. Voor dit terugkoopen wordt gebruikt een afleiding van hetzelfde woord *teboes*, als in P. art. 9 gebruikt is voor het koopen van slaven. Dit woord is blijkbaar een van die termen in het Javaansch, aanduidende koo-

*) De letterlijke vertaling van *anoedjah welah* staat niet vast. *Noedjah* beteekent eigenlijk: aanstormen op, welk van de beteekenissen van *welah* of *belah* hier echter bij kan passen, waag ik niet te beslissen.

**) Dr. v. d. Tuuk leest b-l-k-/-n (eigenlijk staat er in de oork. van 1761 b-/-k-r-/-n) als balaka ana. Waarschijnlijker is echter *balik ana*.

pen, overnemen, en tot objekt hebbende een bepaalde groep van zaken of wezens. *Teboes* (naar de afleiding waarschijnlijk bevattende het begrip uitkomen) heeft, in eigenlijken zin gebruikt, tot objekt o.a. menschen die in een staat van onvrijheid verkeeren, slaven, pandelingen, gevangenen. Dat niet voor behoeft te zitten de bedoeling om die menschen vrij te maken, en dat de vertaling terugkoopen ook vaak onjuist is, blijkt uit het gebruik in P. art. 9.

Humme vertaalt: „indien een onderhoorige (slaaf, pandeling) enz." Men kan in onzekerheid verkeeren over de vraag, wat precies de positie van een *kawoela* geweest is. In dit zelfde artikel wordt verderop *botjah* gebruikt: deze kan, zooals blijkt uit art. 9, ook overzee verkocht worden. Daarom is dit woord weergegeven met slaaf. *Kawoela* schijnt in deze oorkonde daarmee gelijk gesteld te worden (in art. 10). Toch heeft het in dit laatste artikel misschien nog in het bijzonder de beteekenis van: „voor schuld verbondene". In oude Javaansche teksten schijnt het meer in het algemeen: lid van een niet volvrijen of edelen stand te beduiden, van daar ook het moderne: onderdaan.

Al zijn dus de menschen, die volgens P. art. 9 uit Lampoeng weggevoerd werden, waarschijnlijk wel beschouwd als slaven volgens het Moslimsche recht, het is wel mogelijk dat hun familie in den beginne slechts voor schuld verbonden was (over overgang van Javaansche in Moslimsche beschouwing, verg. de aant. bij art. 6, blz. 137). Hiervoor pleit, dat in P. zoowel als in de tweeling oorkonden het stuk over slavenrecht volgt op het stuk over schuldenrecht. Intusschen, er kunnen ook wel in den oorlog of op strooptochten (zie art. 15) buit gemaakte menschen bij geweest zijn. Wat precies bedoeld is met de andere termen, in de oorkonde van 1737 gebruikt, is niet duidelijk. Misschien mag men aannemen, dat met qawm, kaoem, bedoeld zijn naaste familieleden, in het bijzonder vrouwen. *)

Art. 11.

Humme vertaalt: „vragen een kwart reaal batoe (zes dubbeltjes) als ankergeld", en verklaart: een *soekoe* van een *reaal batoe*. Waarschijnlijker is echter, dat *palaboeh batoe* bij elkaar behoort. Dit is dan te verklaren als ankergeld, daarbij denkend aan oude steen-ankers, of misschien als loods- of peilgeld, denkend aan b a t o e d o e g a, peilsteen. De uitdrukking komt volgens Klinkert ook in Maleische teksten voor. Er mee in verband staat ook *djoeroe batoe*, de betiteling van den man die voor in het schip zijn plaats heeft, en met het looden en ankeren belast is. Zooals vele zeetermen heeft de uitdrukking een Maleischen vorm (*batoe* in plaats van *watoe*). Over de lezing van M. *kawroehana* zie men de noot op blz. 132. Waarschijnlijk moet men lezen Kroehi, Kroeï.

Humme laat het laatste gedeelte van dit artikel onvertaald. De bedoeling van den zin beginnende met „opdat" is blijkbaar, dat de visitatie door of van wege het Hoofd dient om te onderzoeken of de bevelen van den Soeltan worden opgevolgd.

Over handelsrecht vindt men in de eerste der door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden (van 1185/1771) nog een eigenaardige bepaling, gevoegd achter het strenge artikel op de passen, en vóór het 2de over schuldenrecht, boven aangehaald. Men leest daar:

Lan maning jèn ana wong adol atoekoe adja ana kang amamatjoki ing rereganè dèning ponggawa sakarepé kang adol atoekoe larang atawa moerah samoepaqaté kang adol lan kang atoekoe. D.w.z.:

Voorts, indien er lieden handel drijven, laat niemand als tusschenpersoon optreden voor de prijsbepaling van wege (of: van) de Hoofden, het is volgens den vrijen wil van de handeldrijvenden, duur of goedkoop wordt bepaald door de overeenstemming van den verkooper en den kooper.—

Patjok of *patjoek* is een van de woorden, die den tusschenpersoon bij een transaktie aanduiden, vooral vroeger zoo onmisbaar, voor een gedeelte waarschijnlijk ten gevolge van de vrees dat door onmiddellijke aanraking van twee tegengestelden als kooper en verkooper wrijving zou ontstaan, zooals zonde tegen de goede vormen, in magischen zin niet ongevaarlijk. Uit het aangehaalde artikel schijnt men te mogen opmaken, dat de Hoofden in Lampoeng van deze instelling gebruik hebben gemaakt om door vaste tusschenpersonen, makelaars, invloed op den marktprijs uit te oefenen, dien hoog te houden, allicht niet zonder voordeel voor hen zelf. De reden dat het Hof tegen dezen handel met gedwongen prijzen optreedt (trouwens alleen in deze eene oorkonde) is waarschijnlijk dat de Hoofden daardoor een zoo groot aandeel in de pro-

*) Over Lampoensch slavenrecht: Prof. Djajadiningrat. Feestb. K. B G. 1928, blz. 87.

fijten van den handel dreigden te ontvangen, dat de handelaren niet meer in staat waren te voldoen aan de eischen van het Hof (het passenstelsel, het onmiddellijk voorafg. art. aangehaald onder art. 7, blz. 141) en van den Pangéran in Lampoeng (Djajasinga) (de tol, het op een na eerstv. art. aangehaald onder art. 8, blz. 142). Waarschijnlijk mag men in deze artikelen in de laatste der wetgevende oorkonden (althans voorzoover bekend) op het eind van de regeering van Zainoel Asjikin (tot 1777, de oorkonde is van 1771) wel teekenen zien van het verval van de Bantensche macht, zich uitende in financieele zorgen.

Art. 12.

Humme vertaalt: „om 's Vorsten bevelen te vragen". *Amanoewoen* zal hier echter, naar mij waarschijnlijker voorkomt, opgevat moeten worden in den oorspronkelijken zin van: ontvangen, aannemen, nog over in het gebruik van *noewoen* voor: bedanken (elders *narima*). *Roemeksa* is hier gebruikt in den ongewonen zin van zorg dragen voor, zorgen dat aanwezig is *(njadijani)*; ook *andjagani* kan dien zin hebben. De overgang van beteekenis is duidelijk.

Dit twaalfde artikel, het laatste van de eerste plaat van P., heeft betrekking op het verband tusschen de Hoofden in Lampoeng en het Vorstengezag in Banten. Daardoor vormt het een overgang van de artikelen van de eerste plaat, zaken betreffende, het Vorstengezag niet onmiddellijk rakende (schulden- en handelsrecht), naar die van de tweede plaat, welke betrekking hebben op zaken, volgens Javaansche opvatting wel onmiddellijk verband houdende met 's Vorsten Hoogheid, n.m. rustverstoring (landvredebreuk), stapelrecht, strandrecht e.a., welke tot de prerogatieven (oud: *larangan*) gerekend worden. De zaken, in de eerste plaat behandeld, zijn echter, zoo moet men aannemen, toch beschouwd als indirekt 's Vorsten oppergezag rakende (als zijnde intergentiel, door gevaar voor rustverstoring *) of door verband met 's Vorsten financiën). Anders zouden zij geen plaats gevonden hebben in een Vorstelijke afkondiging. Van de oorkonden van Dr. v. d. Tuuk schijnt alleen die van 1185 H. een dergelijke verdeeling te hebben. Het stuk over tolheffing (aangehaald onder art. 8, blz. 142) staat daar op de scheiding.

Art. 13.

De vier nu volgende artikels hebben betrekking op rustverstoring, vredebreuk. Met de rangschikking van deze zaken onder wat het Vorstengezag onmiddellijk aangaat mag men misschien in verband brengen het feit, dat in deze en de volgende artikelen als straf herhaaldelijk genoemd wordt: *katoer ing Dalem*: aangeboden aan den Soeltan. In de artikelen van de eerste plaat is daarentegen eenige malen van den Boemi of de Hoekoem Boemi, den Rijksbestuurder en zijn gerecht sprake. Inderdaad bestond er volgens Javaansche opvatting tusschen den Vorst en zijn Patih een zekere tegenstelling, men denke aan de mystiek.

Een artikel overeenkomend met dit over de onderlinge twisten in Lampoeng komt, zooals begrijpelijk is, in verscheidene oorkonden voor. De aanhalingen vindt men in de aant. bij art. 16, blz. 146.

Het in dit artikel voorkomende gebruik van *'abdi Dalem* in Banten, dat ook elders geboekstaafd is (zie de aanhalingen in de aanteekening bij art. 16), is in eigenaardige tegenstelling met het gebruik van diezelfde samenstelling in de Midden-Javaansche Vorstenlanden, waar zij in ruimeren zin de beteekenis kan hebben van onderdaan, en in engeren zin die van ambtenaar, soms in tegenstelling tot *wong tjilik* (gemeene lieden, zonder ambt) en tot *poetra santana Dalem* (bloed- en aanverwanten des Vorsten). Men weet dat het maken tot Vorstenslaaf ook in de Balineesche Vorstendommen voorkwam (*pandjrowan* of *uwang djro*).

Art. 14.

Humme vertaalt: „want die ponggawa zal gestraft worden als een misdadiger en een weerspanneling jegens Z. H. den Soeltan", in verband met de lezing van S.: ingoekoeman. Voor deze vertaling moet men echter aannemen, dat de zinskonstruktie vrij gewrongen is. De lezing van P. geeft m.i. een beteren zin; de bedoeling is, dat de Hoofden beschouwd zullen worden als rebellen, vijanden van den Soeltan, indien zij om hun eigen onderlinge oneenigheden naar de wapenen grijpen. Aan een dergelijk verbod van geweldpleging wordt in een andere oorkonde verbonden het bevel om,

*) In de oorkonde van 1169 H. gaat het stuk over schuldenrecht onmiddellijk vooraf aan het stuk over rustverstoring, aangehaald onder art. 16. In dit laatste stuk wordt ook het woord *padoe* gebruikt, dat bijzonder betrekking heeft op oneenigheid in zaken van handel en schuld. Zie ook de aant. bij art. 3, blz. 135.

wanneer een oneenigheid niet in Lampoeng opgelost kan worden, naar Banten te komen en een beslissing te vragen. Men weet dat deze arbitragerechtspraak een belangrijk bestanddeel vormde van de bestuursbemoeienissen van de Bantensche Soeltans met Lampoeng.

Ook elders op Java heeft de voor de onderdanen voelbare uiting van het Vorstengezag buiten de Nagara, het rijksmiddelpunt, in vele gevallen waarschijnlijk voor een belangrijk deel bestaan in arbitrage-rechtspraak tusschen plaatselijke machthebbers of gemeenschappen. Een voorbeeld daarvan is de Madjapahitsche oorkonde uitgegeven in Djåwå 1926, blz. 195.

Art. 16.

De bedoeling van dit artikel wordt duidelijker indien men leest: En al wie, al zij het ook slechts huisvesting verleent...............

Ter vergelijking met de vier voorafgaande artikels over landvredebreuk volgen hier weder de overeenkomstige stukken uit de andere wetgevende oorkonden, die nog niet getransskribeerd en vertaald zijn.

In de eerste oorkonde van Dr. v. d. Tuuk van 1185/1771 leest men na de bepaling over de tol, aangehaald onder art. 8:

Lan saprakara maning sing sapa apeperangan atoetoekaran paḍa ra'jat Kangdjeng Soelṭan ikoe kaḍengḍa karoné sarta ingalihaken sakèhé anak rabiné. Mongkono maning lamon ana wong atoetoekaran maka mati salah sawidji ikoe kang oerip kaḍengḍa wada sarta ingalihaken maring Banten sarta anak rabiné kabèh. Mongkono maning lamon ana wong angrampog ing lahoet atawa ing ḍarat ikoe kaḍengḍa wada sarta ingalihaken ing Banten saanak rabiné. D.w.z.:

En nog een zaak: ieder die strijd voert of vecht met zijns gelijken onderdanen van den Soeltan, die zullen beiden beboet worden en gedeporteerd (met) hun geheele gezin. Zoo ook indien er lieden vechten en een van hen vindt den dood, dan zal de overlevende aan den lijve gestraft worden en gedeporteerd naar Banten met zijn geheele gezin. Zoo ook indien er lieden een rooftocht houden ter zee of te land, dan worden zij aan den lijve gestraft en gedeporteerd naar Banten met hun gezinnen. —

Met de uitdrukking ḍenḍa *wada* (van Sanskriet *wadha*) wordt waarschijnlijk bedoeld, zooals ook uit oude Javaansche rechtsboeken blijkt, een lijfstraf, niet de doodstraf (en niet: ,,berisping, kastijding met woorden", zooals op gezag van Gericke en Roorda, die blijkbaar dachten aan *wada*, in het Javaansche woordenboek staat).

De tweeling oorkonden van 1150/1737 en 1175/1761 zijn zeer uitvoerig over het onderwerp ruststoring. Men leest daar, dadelijk na den aanhef van de oorkonde (tusschen haken staat de lezing van de oorkonde van 1175 H.):

Paréntah Kangdjeng Soelṭan sakèhé wong Lampoeng ikoe patjoewan ana paḍa peperangan ponggawa paḍa ponggawa atawa wong tjili paḍa wong tjili (olèha déné marèni wong tjili ikoe anglawan ing ponggawané) ing ḥalé loeroeg-linoeroegan podjok-pinodjok atawa djarah-djinarah atawa roesak-rinoesak tanem toewoehé atawa roesak rinoesak (?). Ing salagi ana ponggawa Lampoeng ikoe perang paḍa ponggawa atawa paḍa wong tjili ing ḥalé roesak-rinoesak maka si wong ikoe katrap ing paréntah Dalem. Ana déning tatrapané dèn toeroenaken (Ing salagi ana ingkang anglakoni ing tjegah kang sineboet ing djeroning oenḍang-oenḍang iki katrap tatrapan Dalem ingatasé wong ikoe, lan ija ikoe tinoeroenaken) saanak rabiné sarta kapiḍana piḍanané rongatoes réjal lijan saking ililiné kang roesak lan kang mati ikoe. Lan lamon ana wong kang angroeroesak toeroes ing wong atawa anebangi ing toeroes ing wong maka si wong ikoe katrap ing paréntah Dalem tatrapané dèn toeroenaken maning saanak rabiné sarta si wong ikoe kapiḍana sareganing toeroes. Ana déning regané toeroes ikoe sawit teloeng poeloeh réjal. Lan sing sapa toetoekaran ing pakaranganing pradipati atawa anggorodjogi maka kapiḍana sadjenenging pradipati (sadjenenging dipati). Lamon pakarangan ing ponggawa kapiḍana sadjenenging ponggawa atas qadar djenengan ponggawané ikoe ing ḥalé anoedja welah. Lan lamon ana wong tjili toetoekaran ing pakarangan ing wong atawa anggorodjogi ing omahé maka piniḍana ingkang gorodjogi ikoe teloeng poeloeh réjal ing ḥalé anoedja welah. Lan lamon ana wong toetoekaran enggon lijan saking pakarangan ing wong maka sapihen bahé, lan lamon ora kena dèn sapih maka tjekelen, lamon ora kena dèn tjekel maka woesna pisan. D.w.z.:

Bevel van den Soeltan: laten alle lieden van Lampoeng volstrekt niet onder elkaar strijd voeren, Hoofden onder elkaar of kleine luiden onder el-

kaar, (of het moest zijn om een einde te maken aan verzet van kleine luiden tegen hunne Hoofden) bij geval tegen elkaar optrekkende, tegen elkaar uitrukkende (?) of onder elkaar strooptochten houdende of verwoestingen aanrichtende in het gewas of in (?). Ingeval er Hoofden in Lampoeng of kleine luiden strijd voeren onder elkaar, indien zij dan wederzijds verwoestingen aanrichten, dan worden die lieden gestraft volgens bevel van den Soeltan. (In geval er lieden doen wat verboden is volgens wat vermeld staat in deze afkondiging, dan wordt op die lieden een straf van den Soeltan toegepast, en dat is afgebracht te worden). Hun straf is afgebracht te worden met hun gezinnen en beboet met een boete van 200 realen behalve nog de schadevergoeding voor verwoesting en dooden. En indien lieden de (peper) aanplant van anderen vernielen of de (peper)aanplant van anderen neerhouwen dan worden die lieden gestraft volgens het bevel van den Soeltan; hun straf is weer afgebracht te worden met hun gezinnen en die lieden worden beboet met de waarde van den aanplant. Wat betreft de waarde van een aanplant, een boom 30 realen. En allen die vechten op het erf van een Pradipati (of : van een van de Para Dipati?) of twisten, dan worden zij beboet volgens den rang van den Pradipati (van den Dipati). Indien het is op het erf van een Hoofd, dan worden zij beboet volgens den rang van dat Hoofd, naar de mate van de waardigheid van dat Hoofd in geval van *anoedjah welah* (erfvredebreuk met schade). En indien kleine luiden vechten op het erf van anderen of twisten in het huis van anderen, dan wordt degene die twist beboet met 30 realen in geval van *anoedjah welah* (erfvredebreuk met schade). En indien er lieden vechten ergens buiten de erven, scheidt hen dan slechts en indien zij zich niet laten scheiden, neemt hen dan in hechtenis; indien zij niet in hechtenis te nemen zijn, maakt hen dan af.—

In deze zelfde oorkonden vindt men, van het bovenstaande slechts gescheiden door het reeds aangehaalde stuk over de passen (art. 7):

Lan lamon ana ing parawatin ikoe gègèr moesoeh atawa toetoekaran ikoe dèn paḍa gelis-gelis babantoewa sarta anggawaha sandjatané ing wong babantoe. Lan lamon wong toetoekaran ikoe dèn gelis-gelis sasapiha ing wong kang ing oeḍik paḍa milira kang saking ilir paḍa moeḍik. (sapihen déning wong kang moenggoeh ing oeḍik lan déning wong kang moenggoeh ing ilir.) Ing salagi ing wong kang saking oeḍik atawa saking ilir (Maka jèn salagi ora loemakoe kaja paréntah kang woes sineboet ikoe) ing ḥalé weroeh ana gègèr djéwoeh (méwoeh?) ora babantoe maka si wong ikoe kapiḍana wong kang ing oeḍik atawa wong kang ing ilir angrongatoes réjal. Lan mongkono maning ing para djoeragan sakabèh kang ana ing Lampoeng ikoe patjoewan ora paḍa atoeloeng sasapih ing wong toetoekaran ikoe. Lan lamon ana ingkang angadoe-adoe toetoekaran atawa angodjok-odjok toetoekaran maka si wong ikoe kapiḍana rongatoes réjal. Ana déning piḍanané goepoeh-goepoeh atoerna maring Dalem. D.w.z.:

En indien er onder de Parawatin rustverstoring is door vijanden of gevecht, komt dan ten spoedigste te hulp en laten de helpers gewapend zijn. En indien er lieden vechten, laat hen dan ten spoedigste gescheiden worden, de lieden van bovenstrooms (daartoe) naar beneden komende, de lieden van benedenstrooms naar boven gaande (gescheiden worden door de lieden die bovenstrooms en die benedenstrooms wonen). Indien lieden van boven- of van benedenstrooms (Dan indien zij niet doen zooals het vermelde bevel is, terwijl zij) bijgeval weten dat er rustverstoring en moeilijkheid (éwoeh?) is, maar niet helpen, dan worden die lieden beboet, die boven- en benedenstrooms, elk met 200 realen. Voorts ook wat betreft de kooplieden in Lampoeng, dat zij niet nalaten vechtenden te helpen scheiden. En indien er iemand is die aanzet tot vechten of ophitst tot vechten, dan wordt hij beboet met 200 realen. Wat betreft de boeten, biedt die ten spoedigste aan den Soeltan aan.—

Deze tweeling oorkonden zijn door hun uitvoerigheid op dit punt niet onbelangrijk voor de kennis van de binnenlandsche toestanden in Lampoeng. Hier wordt alleen het volgende even aangestipt. Er worden onderscheiden naast de kleine luiden Ponggawa's en Pradipati's (of Dipati's als men leest Para Dipati); in elk dier groepen zijn lieden van verschillenden rang. Onder Ponggawa's mag men waarschijnlijk wel, in deze oorkonden zoowel als in de andere, plaatselijke door den Soeltan erkende en met gezag bekleede Hoofden zien. Onder de Pradipati's zijn dan misschien te verstaan de andere, niet met gezag vanwege den Soeltan bekleede Hoofden, geslachtshoofden en der-

gelijke. Hiermede te vergelijken is de aanhef van de oorkonde van 1073 H. (uitg. Meinsma in B.K.I. 3-VIII) waar sprake is van de Ponggawa's en de Parawatin ing Nijaka. Parawatin is een Zuid-Sumatraansche titel, gelijk staande met het Maleische Orang Kaja (zie Dr. v. d. Tuuk in T. B. G. XXIII, blz. 134).

De vermelding van den rang (*djeneng*, ook wel eens op te vatten als eer, en tegenwoordig slechts beteekenende: naam) der Hoofden mag men wel in verband brengen met het bekende Lampoengsche „papadon" wezen. Dat de strafmaat in verband staat met den rang van dengene, die door het misdrijf gekrenkt is, is niet ongewoon.

In het tweede aangehaalde stuk uit deze oorkonden wordt onderscheid gemaakt tusschen Parawatin en Para djoeragan. Dit onderscheid is blijkbaar dat tusschen de inheemsche bevolking, die in het Lampoengsche geslachtsverband leeft, en de kooplieden, waarschijnlijk grootendeels lieden van Banten of hun nakomelingen. Opmerkingswaardig is, dat dit Vorstenbevel de Lampoengsche gemeenschappen (van boven- en benedenstrooms) in Toelang Bawang onderling aansprakelijk tracht te stellen voor het bewaren van de vrede. Het wordt zelfs strafbaar gesteld zich niet te bemoeien met rustverstoring, ook elders dan thuis. Dit mag men waarschijnlijk wel weer rekenen tot de voorbeelden van diep ingrijpen van het Vorstengezag in de volksopvattingen. Of het eenig succes heeft gehad, is de vraag. Iets dergelijks vindt men ook in den zin in de oorkonde van 1175 H., die, ingeval er verzet is tegen een Hoofd, gewapend optreden (blijkbaar van andere Hoofden als interventie) toelaat.

In de vijfde der oorkonden van Dr. v. d. Tuuk, van 1169/1755, komt, na het boven reeds aangehaalde stuk over schuldenrecht (art. 6), het volgende over rustverstoring voor:

Lan maning wong Lampoeng patjoewa toekaran. Ponggawa atawa wong tjili ikoe pinenging atoetoekaran. Jen salagi ana padoe pamitjarané paḍa tekaha ing Banten, angatoerana atoer ing Dalem, maka Dalem kang mitjarakaken ing padoe pamitjarané wong ikoe. Jen salagi ana kang atoetoekaran ponggawa atawa wong tjili-tjili kang woes patèn pinatèn ikoe katrap ing paréntah Dalem, tatrapané wong kang amatèni ikoe pinatèn maning déning Dalem, sarta anak rabiné dinalemaken. Lamon sih doeroeng patèn-pinatèn ing halé anggawé gègèr ing wong akèh ikoe ḍinenḍa karoné sarta ingalijaken anak rabiné ing Banten. Ana déning ḍenḍané saoekoemé wong agawé gègèr-gègèran, D.w.z.:

En voorts laten de lieden van Lampoeng volstrekt niet onder elkaar vechten. Aan Hoofden en kleine luiden is het verboden te vechten. Ingeval zij oneenigheid en geschil hebben *), laten zij dan gezamenlijk in Banten komen en er den Soeltan mededeeling van doen, dan zal de Soeltan uitspraak doen in de oneenigheid en het geschil van die lieden. Ingeval er lieden vechten, Hoofden of kleine luiden, zij die elkaar naar het leven staan worden gestraft volgens bevel van den Soeltan, de straf van hen die gedood hebben is dat zij eveneens gedood worden van wege den Soeltan, en hun gezinnen worden in 's Vorsten Hof gevoerd. Indien er echter nog geen manslag gepleegd is, bijgeval zij slechts rustverstoring onder de menschen veroorzaken, dan worden zij beiden beboet en overgebracht (met) hun gezinnen naar Banten. Wat betreft de boete, die is gelijk aan wat opgelegd wordt aan lieden die onrust veroorzaken. —

Vergelijkt men de drie aangehaalde stukken uit de oorkonden van Dr. v. d. Tuuk met den tekst van de Poetih-oorkonde, dan valt het op dat de oorkonde van 1185 op manslag bij vechtpartijen niet de doodstraf stelt, maar een lijfstraf of boete en deportatie. Blijkbaar in verband hiermede gebruikt deze oorkonde niet den term *'abdi Dalem*, maar „afbrengen" of „overbrengen". Trouwens, abdi Dalem en „in 's Vorsten Hof brengen" wordt in P. en de oorkonde van 1169 alleen gebruikt van de gezinnen, niet van de schuldigen zelf, die gedood worden. In het tweede geval dat de oorkonde van 1169 noemt, wanneer de doodstraf niet wordt toegepast, omdat er geen doodslag heeft plaats gehad, moet men wel begrijpen dat de schuldigen met hun gezinnen worden overgebracht. Zoo ook in de oorkonde van 1185 H. De teksten zijn hier niet duidelijk.

Het zij mij vergund om, teneinde duidelijker te maken wat met *'abdi Dalem* bedoeld wordt, hier weer de aandacht te vestigen op eenige stukken uit de Pepakem Tjerbon, waar ook sprake is van deze straf, gesteld op landvredebreuk. Men leest

*) Over het hier gebruikte woord *padoe* zie men de aant. bij art. 6 blz. 140.

daar onder het hoofd: Poenika angsal anjoeṭat saking Papakem Radja Nistjaja prakawis dosa kisas, poenika leleseran ing para pangoeloe kang angleseri (blz. 54), ten vierde:

Paladara ing dya(h) tegesé wong lanang anginggataken wong wadon, anak rabining wong, sangkoel ing wong soemawona jen kawoela Dalem, poenika jen sampoen amegat paras. Jen dèrèng amegat paras, oekoemanipoen moeng kasapoe sanget, kaoetjoelaken, katoer maling ḍateng goestinipoen, dadosa paraḍa(h) Dalem. D.w.z.:

Dit is aangeteekend uit de Papakem Radja Nistjaja, betreffende de kisas-misdaden, dat zijn die, te berechten door de Pengoeloe's, als rechters optredende. Ten vierde: Paladara ing dya(h) (beteekent: vrouwenroof), dat wil zeggen: mannen die wegvoeren vrouwen, dochters of vrouwen van anderen of bedienden (hoorigen, voor schuld verbondenen) van anderen, allen onderdanen der Vorsten, en dat wel indien zij reeds „de grens doorbroken hebben". Indien zij „de grens nog niet doorbroken hebben" is hun vonnis slechts: een zware geeseling, daarna losgelaten, als dief (beter te lezen: maning of mali: wederom) voorgebracht voor hun Heer (een der drie Vorsten in Tjerbon) om Vorsten-praḍah te worden. —

De Hollandsche tekst van de Pepakem Tjerbon geeft hier, zooals zoo vaak, geen vertaling maar een vrije weergave. S a n g k o e l wordt weergegeven met: (vrouwen), de Oostersche of andere vreemde, die zich aan „Cheribonders" verpand mochten hebben. M e g a t p a r a s, blijkbaar weer een vaststaande uitdrukking, wordt weergegeven met: wanneer de wegvoering geschiedt tot buiten de grenzen van Tjerbon. De juistheid van deze weergave staat m.i. niet vast: hier kan ik daarop echter niet ingaan. Belangrijk is echter de verklaring: p r a d a of slavernij in den Dalem van den Vorst.

Ook verder in de Pepakem Tjerbon wordt eenige malen van p r a ḍ a h melding gemaakt. Op blz. 77 vindt men als straf voor roof met vrouwenroof voor een niet-edele, medeplichtige van een edelman: Wonten déning ki Walagar dados paraḍah Dalem sarajaté kang sapangan sahinoem, sawastra sapanganggé. D.w.z.: Ki Walagar werd p r a ḍ a h D a l e m met zijn geheele huishouden, samen etenden en samen drinkenden, samen gedekten en samen gekleeden. De Hollandsche tekst heeft: Ki Walagar viel met de zijnen (dat is vrouw, kinderen en verdere bloedvrienden die tot zijn huishouding behoorden) in p r a d a, daar verbeurte van goederen bij gehoort. —

Eigenaardig is ook de plaats op blz. 78, waar over de eenig overlevende van het drama Gloega-Soesoer-Sari beslist wordt; N i R a s m i k a l e b e t i n g D a l e m, d.w.z.: Ni Rasmi werd in 's Vorsten Hof geplaatst, het geen de Hollandsche tekst weergeeft met: Ni Rasmi viel in prada. Op blz. 94 vindt men verder dat een vrouw die in gezelschap van een roover (bégal) gevonden is, p a r a ḍ a h wordt.

Deze uitdrukking p a r a ḍ a h Dalem, 's Vorsten eigene, mag men misschien in verband brengen met de Javaansche spreekwijze: a n a k m o l a h b a p a k e p r a ḍ a h: de zoon misdraagt zich en de vader boet er voor. Het woord p r a ḍ a h, verklaart met b e ḍ a h (scheuren) en b a b a r (voor den dag komen), waarvan m r a ḍ a h nog voorkomt in de beteekenis: zich een rechte baan breken, is te stellen naast het Soendaneesche m a r a d a h, verklaard met: het voor iemand opnemen. De overgang van beteekenis wordt duidelijker indien men vergelijkt het Javaansche t e m p o e h, dat ook beteekent: met kracht aanbotsend op, terwijl k e t e m p o e h den zin heeft van: tot schade vergoeding verplicht, aansprakelijk, en zoo t e m p o e h dien van: waarop (als schadevergoeding) aanspraak gemaakt wordt. Misschien mag men naar analogie van deze beteekenis-ontwikkeling ook wel veronderstellen dat k e p r a ḍ a h eigenlijk beteekende: (voor schadevergoeding) aansprakelijk, verantwoordelijk; wellicht had p r a ḍ a h D a l e m dan de beteekenis van: waarop de Vorst aanspraak maakt.

Indien men wil aannemen, dat in deze laatste uitdrukking ook reeds de zin van schadevergoeding gelegen heeft, is dit goed overeen te brengen met het feit, dat het maken tot p r a ḍ a h of a b d i D a l e m alleen vermeld wordt in geval er gezondigd is tegen 's Vorsten Hoogheid door landvredebreuk enz. Het is niet ondenkbaar dat de p r a ḍ a h en a b d i D a l e m en de in een overeenkomstigen staat verkeerende personen genoemd in Balineesche (oude Javaansche) rechtsboeken, in den beginne beschouwd zijn als uitmakende de zoen voor zonde. Hiermede is niet in strijd, volgens oudere religieuze opvatting, dat die personen vaak

niet de eigenlijk schuldigen zijn, maar verwanten of medeplichtigen. *)

Is uit het voorafgaande eenigszins duidelijk geworden wat met abdi Dalem bedoeld kan zijn, tevens blijkt wel dat dit abdi Dalem worden of in 's Vorsten Hof gevoerd worden, voor gezinnen van lieden die een misdrijf tegen 's Vorsten Hoogheid gepleegd hebben, niet geheel hetzelfde is als „afgebracht" of „naar Banten overgebracht worden", voor die lieden samen met hun gezinnen, na al of niet eerst een boete betaald of een lijfstraf ondergaan te hebben. In dit laatste geval blijkt uit het eischen van boete en schadevergoeding dat die lieden niet door konfiskatie van goederen tot bezitlooze eigenen gemaakt werden; hun toestand is dus te vergelijken met die van gedeporteerden. Zou men dit onderscheid niet gelijk mogen stellen met iets dergelijks, dat men in bronnen uit Banten vindt?

In het Eindrésumé van het Onderzoek naar de rechten van den Inlander op den grond in Banten (1871) worden désa abdi genoemd: désa's, bewoond door abdi Dalem. Men leest daar (blz. 3) onder „Onvrije lieden": „Deze waren de zoogenaamde abdi's of rijksslaven, lieden die door geweld van wapenen genoodzaakt werden zich aan den Islam te onderwerpen. Zij waren het eigendom van den sulthan als vertegenwoordiger van het rijk, hadden zwaarder lasten te dragen dan het overige gedeelte der bevolking en woonden meestal in afzonderlijke dorpen bijeen."

„In de tweede plaats behoorden daartoe de oetangans (wetangers of compagnies onderdanen). Zij waren tot zekere straffen veroordeeld en gehouden tegen de zeeroovers en ander kwaad volk in straat Soenda en langs de kusten te kruisen, omtrent de schepen te rapporteren en andere zware diensten te doen, hetgeen ten gevolge had, dat velen zich daaraan onttrokken door zich in de bovenlanden te vestigen. Zij waren verplicht nabij St. Nicolaaspunt te wonen."

„Eindelijk had men nog gewone slaven, die voornamelijk van Sumatra als handelsartikel werden aangebracht" 1).

Op blz. 38 vindt men nog melding ervan gemaakt dat „de desa onder Tjaringin, welke in den sulthanstijd tot verblijfplaats van Lampoengsche verbannenen werd aangewezen, beweert echter het recht te hebben, met uitsluiting van andere desa's, op een bepaalde streek in zee te visschen."

In het Eindrésumé van het Onderzoek naar de verplichte diensten der Inlandsche bevolking (1903) leest men (I blz 20): „Rijksslaven waren afstammelingen der krijgsgevangenen uit den strijd bij de invoering van den Islam. In de laatste helft van de vorige eeuw werd door de Sultans of hunne familieleden, de meesters (goesti's) dier slaven, begonnen met hunne vrijverklaringen, hetzij tegen afkoop, hetzij bij wijze van belooning voor goede diensten". Al wordt in deze bronnen alleen melding gemaakt van de overlevering, blijkbaar onder invloed van het Moslimsche recht, dat de Bantensche abdi Dalem ten gevolge van de invoering van den Islam in een staat van slavernij gekomen zouden zijn, men mag wel aannemen dat de naam abdi Dalem voor een groep lieden die in desa's bijeen woonden en sawah's bebouwden voor hun Heeren onder verband van deelbouw of pacht en dienstbaarheid enz., ook omvatte de lieden die eigenlijk praḍah Dalem waren. Deze groep onderscheidt het Résumé van de oetangan's, volgens de beschrijving: voor straf gedeporteerden naar een bepaalde plaats. Waarom het Résumé of zijn bron dit woord in verband wil brengen met wétanan, lieden van het Oosten, en dus Kompagnies dienaren, is mij niet duidelijk; het kan afgeleid worden van oetang, schuld, en beteekent dan: voor schuld verbonden, hier blijkbaar voor schuld (onbetaalde boete?) tegenover den Vorst. Het verschil tusschen deze gedeporteerden, „naar Banten gevoerden" en de abdi Dalem (praḍah Dalem, „in 's Vorsten

*) Misschien mag men etymologisch met het woord paraḍah in verband brengen gaḍah, dat thans een kramawoord voor doewé, bezit, is, maar dan in den beginne beteekend zou kunnen hebben: waar men aanspraak op heeft, en ook het verwante gaḍoeh, anggaḍoeh, in leen hebben. Vermeldenswaard is ook het voorkomen van praḍah in den naam Empoe Paraḍah of Baraḍah, de groote wijze, 's Vorsten goeroe, in het bekende Tjalon Arang verhaal (uitgave Dr. Poerbatjaraka B. K. I. 82) en in de geschiedenis van Praboe Erlangga. Het is niet ondenkbaar dat ook hier de naam in verband te brengen is met zoen en verlossing. Ook is kjahi Praḍah de naam van een gong die vereerd wordt in de streek van het heilige woud van Loḍaja in Bliṭar; daarmede verbonden zijn verhalen over tijgers.

1) Zie de Poetih-oorkonde, art. 9.

Hof gevoerden") is dan wellicht geweest, dat de eerste groep bestond uit geheele families, aan wie, ofschoon zijn schuldig waren aan een misdrijf tegen 's Vorsten Hoogheid, geen eigenlijke halsmisdaad (doodslag) ten laste gelegd kon worden, terwijl de tweede groep omvatte nabestaanden en medeplichtigen van lieden, die in openlijk verzet tegen 's Vorsten wil, bijv. als zeeroovers, gedood of als bedrijvers van een halsmisdaad terechtgesteld waren. Dit is in overeenstemming met de mededeeling van het Résumé, dat de a b d i D a l e m afstamden van lieden die zich gewapend tegen den Islam (de Soeltans-heerschappij) in Banten verzet hadden.

Opmerkenswaardig is het daarom, dat de laatste der wetgevende afkondigingen, die van 1771, op vechtpartijen, ook wanneer er een doodslag gepleegd is, slechts deportatie met een lijfstraf stelt, niet de doodstraf. Of dit voorkomt uit een verandering der denkbeelden betreffende de straf (doodslag onderscheiden van moord met voorbedachten rade) of uit ekonomische beweegreden, daar de Soeltan in de gedeporteerden kostelooze werkkrachten vond, waag ik niet te beslissen.

Invloed van het Moslimsche recht kan men vaststellen in het feit, dat in Banten het oude Javaansche instituut van p r a ḍ a h D a l e m gelijkgesteld is met slavernij (abdi Dalem).

Een dergelijke overgang van de Javaansche in de Moslimsche rechtsbeschouwing heeft waarschijnlijk plaats gehad ten aanzien van de voor schuld verbondenen, die als slaven verhandeld en uit Lampoeng weggevoerd werden (zie aant. bij art. 10, blz. 144).

Art. 17.

De volgende twee artikels hebben betrekking op het stapelrecht, dat de Soeltans blijkbaar in het bijzonder met het oog op den handel in Lampoengsche peper in Banten gevestigd hadden.

Op te merken is, dat hier als bewijs voor de uitklaring van het vaartuig genoemd wordt een s o e r a t t j a p, waarvoor het Hoofd een tevens vastgestelden prijs rekenen mag (zie hierover de aant. onder art. 8. blz. 142). Dit s o e r a t t j a p heeft een Maleischen vorm (soerat, ook P. heeft een waw): waarschijnlijk is het weer een zeeterm, evenals p a l a b o e h b a t o e, voor scheepspapieren. Voor den Soeltanspas, bedoeld in art. 7 en 8, heeft P. t j a p alleen, andere oorkonden ook t j a p D a l e m.

De Heer Humme vertaalt: „anders komen zij in moeilijkheden". De bedoeling van de zinsnede: „sahingga jèn ana pakéwoeh kang geḍé" is echter vermoedelijk eerder het maken van een uitzondering voor overmacht of ramp, bijv. zeeroovers of storm, die de zeevaarders kunnen dwingen een andere dan de haven van bestemming binnen te loopen. De lezing van M. s a t a k geeft op zichzelf een goeden zin. Dit woord is ook de naam van een waarde-eenheid geweest. Waar S. echter ook s a t a l i heeft, is voor P. aan deze lezing de voorkeur te schenken.

Art. 18.

De Heer Humme vertaalt: „zoomede moeten alle menschen, die peper brengen naar Soerasowan". Klaarblijkelijk is hier echter met het gebruik van de uitdrukking w o n g t j i l i, zooals ook elders, een tegenstelling bedoeld met p o n g g a w a.

Dit artikel, zooals ook art. 22, is te begrijpen in verband met den peperhandel, die de Bantensche Soeltans met de Europeesche kooplieden, later uitsluitend met de Hollanders, de V. O. C., lieten drijven. De Soeltans blijken om dezen handel op peil te houden in Lampoeng een soort gedwongen peperkultuur ingevoerd of althans voorgeschreven, en Banten als eenige haven en stapelplaats daarvoor aangewezen te hebben. Althans in geval de handelaren Banteners of Lampoengers waren. Uit art. 7 en de in de aant. (blz. 142) daarbij aangehaalde stukken kan blijken, dat er in Lampoeng ook nog een handel was van vreemdelingen die de peper daar kwamen halen.

Ook in de andere wetgevende oorkonden vindt men bepalingen betreffende den peperhandel. In de tweede en derde der oorkonden van Dr. v. d. Tuuk (van 1150/1737 en van 1175/1761; de eerste, van 1185/1771, zwijgt er over) leest men na de bepalingen betreffende het wegloopen van slaven aangehaald onder artikel 10 (de lezing van de oorkonde van 1175/1761 staat tusschen haken):

Lan saprakara maning paréntah Kangdjeng Soelṭan maring sakèhé ponggawa Lampoeng geḍé tjili sakabèh apa maning sakèhé wong tjili-tjiliné sakabèh patjoewan ana ingkang moeroesaken adol maritja ing Palèmbang atawa ing lijané. Ing salagi ana kang adol maritja ing nagara Palèmbang maka kang adol maritja ikoe kinon dèn tjekel (kang loemakoe ing tjegah ikoe tjekelen) lamon wong ikoe bangga kinon di roedjag (?) sarta anak rabiné kinon dèn

gawa ing Banten. Ana déning ponggawa ingkang parek omahé ingkang moeroesaken maritja ikoe kinon dèn toeroenaken anak rabiné den karangaken ing Banten [atoerna (of: toeroenena) ing Banten sarta anak rabiné]. Lan saprakara maning sakèhé ponggawa Lampoeng geḍé tjili sakabèh atawa wong tjili-tjiliné sakabèh ingkang ahli dagang anggawa maritja ikoe patjoewan angandek adol maritja ing lahoet apa maning lamon adol lijan saking nagara Banten. Ing salagi ana wong adol maritja ing lahoet atawa adol maritja lijan saking nagara Banten maka si wong kang adol maritja ikoe kinon paḍa dèn tjekel (ana kang loemakoe kaja mongkono adol maritja ing laoet banḍanen), lamon bangga kinon dèn roedjag. Ana déning momotané di rampas sarta parahoené katoer ing Dalem, ana déning anak rabiné wong ikoe dèn dalemaken. D.w.z.:

En voorts nog een bevel van den Soeltan: van alle Hoofden van Lampoeng groote en kleine en ook van alle kleine luiden altegader laat niemand peper afvoeren door verkoop in Palembang of elders. In geval er lieden peper verkoopen in Palembang moeten zij die verkoopen (die de overtreding begaan) gegrepen worden; indien die lieden zich verzetten, moeten er dwangmiddelen toegepast en hun gezinnen naar Banten overgebracht worden. Wat betreft het Hoofd dat het naaste bijwoont bij degenen die peper hebben afgevoerd, die moet afgebracht worden, zijn gezin moet geïnterneerd worden (?) in Banten (brengt hem af naar Banten met zijn gezin). En voorts ook alle Hoofden van Lampoeng groote en kleine altegader en alle kleine luiden altegader die handel drijven, peper aanvoerende, laten zij volstrekt geen peper verkoopen op zee*) en ook niet peper verkoopen in andere landen dan in Banten. In geval er lieden peper verkoopen op zee of peper verkoopen in andere landen dan in Banten dan moeten die lieden die peper verkoopen gegrepen worden (boeit hen die zoo handelen, peper verkoopende op zee), indien zij zich verzetten, moeten er dwangmaatregelen toegepast worden. Hun lading en hun vaartuig wordt hun ontnomen en aangeboden aan den Soeltan, de gezinnen van die lieden worden in 's Vorsten Hof gevoerd.—

De in dit stuk voorkomende uitdrukking d è n k a r a n g a k e n is weergegeven met geïnterneerd, omdat men het woord waarschijnlijk moet afleiden van k a r a n g, erf. Indien hiermede hetzelfde bedoeld is als met het afbrengen, deporteeren, is de straf voor het verantwoordelijke Hoofd wel zwaar. Voor het gezin van den betrapten smokkelaar is de straf, abdi Dalem worden, even zwaar als die op doodslag. Hier en in de 5de oork. blijkt niet duidelijk wat met de eigenlijke overtreders geschiedt. Hier mag men echter misschien aannemen, dat met „geweld gebruiken" bedoeld wordt: „afmaken." Daar de smokkelaars bij gebrek aan een geregelde politiebewaking waarschijnlijk weinig gevaar liepen betrapt en gegrepen te worden, zal de bedreiging van hun gezinnen wel het zwaarst gewogen hebben.

In de vijfde van de door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden (van 1169/1755) leest men na het stuk over de peperplant, aangehaald bij art. 22:

Lan maning patjoewan ponggawa geḍé tjili atawa wong tjili-tjiliné sakabèh amoeroesaken maritja maring désa kang lijan. Ing salagi ana kang amoeroesaken maritja lijan saking Banten ikoe katrap ing parèntah Dalem, tatrapané kinaroekoed saradjadoewéné sarta anak rabiné ingalijaken Babanten. **) D.w.z.:

En voorts, laten vooral geen Hoofden groot of klein of ook kleine luiden altegader peper afvoeren naar andere landen. In geval er lieden peper afvoeren elders dan naar Banten, worden zij gestraft volgens bevel van den Soeltan; hun straf is dat al hun bezit wordt ingetrokken en dat hun gezinnen naar Banten worden overgebracht.—

Geschiedkundig zijn de boven aangehaalde stukken misschien niet zonder belang. Prof. Schrieke heeft reeds gewezen op het groote belang dat de peperhandel in vroeger eeuwen voor de landen langs de kusten van Sumatra en Java had (P r o l e g o m e n a t o t e e n e s o c i o l o g i s c h e s t u d i e o v e r d e v o l k e n v a n S u m a t r a, T. B. G. LXV). Uit deze stukken blijkt hoe de Soeltans den Lampoengschen peperhandel geheel naar Banten poogden te leiden, en verkoop van Lampoengsche peper elders als inbreuk op hun hoogheidsrechten beschouwden. Het woord m o e r o e s a k e n, afvoeren (in verband staande met o e r o e s), zou men misschien met smokkelen mogen vertalen.

Het groote belang dat de bestrijding van den

*) Over a n g a n ḍ e k zie men de aanteekeningen bij de aanhalingen van den aanhef, blz. 133.

**) Dit eigenaardig gebruik van de reduplikatie kan hier niet nader toegelicht worden. De bedoeling is duidelijk.

smokkelhandel, vooral met den konkurrent Palembang, had, blijkt uit de zware straffen waarmede smokkelaars bedreigd worden, en ook zelfs hun Hoofden, van wie men dan aanneemt dat zij van de smokkelarij wisten of geweten behoorden te hebben. Ook het verplicht stellen van passen (art. 7 en v. v.) werd natuurlijk, behalve om personen te weren die rust en orde in gevaar zouden brengen, ook gebruikt om ongewenschten vreemden handel uit Lampoeng te houden. De geregelde aanvoer van Lampoengsche peper in Banten werd verzekerd door de verplichte aanplant (art. 22 en de daar aangehaalde stukken); dat de Soeltan (blijkens art. 18) er ook prijs op stelde te weten hoeveel er aangevoerd werd, mag men waarschijnlijk wel in verband brengen daarmede, dat die peper verhandeld moest worden in bepaalde hoeveelheden aan de faktorij van de Oost Indische Compagnie.

Men mag wel aannemen dat de vraag van de Compagnie naar peper (en slaven) de drijfveer is geweest voor dit geheele stel verordeningen van de Bantensche Soeltans betreffende den Lampoengschen handel, welke dan ook eigenaardige overeenkomsten hebben met de handelsgebruiken van de Compagnie: bescherming van de markt tegen konkurrenten met het daaraan verbonden passenstelsel (zie art. 8), stapelrecht en smokkelarij-bestrijding, steun op Inheemsche Hoofden, het bewaren van rust en orde in het belang van den aanplant. Zelfs mag men waarschijnlijk wel stellen, dat het uitvaardigen van de wetgevende oorkonden in hun geheel te wijten is, althans in den beginne, aan den Compagnies-handel op Banten. Wel bestond de handel in Lampoengsche peper in Banten reeds voor de vestiging van de Compagnie, en die handel zal ook wel de aanleiding zijn geweest voor lieden van Banten om zich met Lampoengsche zaken te gaan bemoeien; men moet echter betwijfelen of vóór den tijd van de Compagnie de handel, de aanplant en het bewaren van de rust en orde in een overzeesch gebied het onderwerp van Vorstelijke afkondigingen uitgemaakt zouden hebben.

Eigenaardig is het in dit verband nog te wijzen op de oorkonde van 1073/1663, uitgegeven door Meinsma (B. K. I. 3-VIII), waar de peperplant wel gedwongen is, en de aanvoer naar Banten verplicht, maar de handel daar ter plaatse uitdrukkelijk vrij wordt verklaard. Deze afkondiging dateert uit den tijd van Soeltan Agoeng (Tirtajasa), die blijkbaar wel het nut er van inzag den Bantenschen handel te steunen, maar hem niet uitsluitend aan één groep handelaren, c.q. de Compagnie wilde gunnen. Na 1684, toen de Engelschen uit Banten moesten verdwijnen, zal er daar echter weinig sprake meer geweest zijn van vrijen handel.

Art. 19.

De Heer Humme vertaalt: „of een sloep van de Compagnie", in verband met zijn lezing: s e l o e p k o e m p e n i. Ook M. heeft deze lezing. Het is wel waarschijnlijk dat dit de juiste lezing is: deze woorden moet men dan als een soortnaam opvatten (compagnies-sloep) evenals kapal (Europeesch vaartuig). Men kan een schrijffout of vergissing veronderstellen in P., waardoor er een *s* in plaats van een *k* staat, het eenige verschil in Arabisch schrift tusschen sampané en Koempeni. De Heer Humme vertaalt: „voorzien van al wat zij noodig mochten hebben", in verband met de lezing van S: k a k o e r a n g a n é. P. leest echter papapinané van p a p i n, tijdelijk gebrek aan iets hebben.

Art. 20.

De Heer Humme vertaalt: „Indien er handelaren zijn, blanken of zwarten", in verband met de lezing van S: w o n g p o e t i h a t a w a w o n g i r e n g. Ook M. heeft een lezing die dezen zelfden zin geeft. In de inleiding van dit opstel is reeds de aandacht gevestigd op deze merkwaardige afwijking, op grond waarvan men als waarschijnlijk kan aannemen, dat S. en M. slordige kopieën van P. zijn. Den gang van zaken kan men zich zoo voorstellen, dat de kopiist, niet begrijpende dat in deze zinsnede Poetih de naam van de landstreek is, het woord onveranderd heeft overgenomen, terwijl het eigenlijk door Soekoeng of Kroeï vervangen had moeten worden. De volgende woorden: atawa wong lijan nagarané, zijn daarop, in verband met de vermeende beteekenis van Poetih (wit) gelezen als: a t a w a w o n g i r e n g a n a n a n é. In het Javaanschen verwante talen is echter naar mijn weten de tegenstelling van p o e t i h en ireng, blank en zwart, ten aanzien van de gelaatskleur van menschen als raskenmerk niet zeer gewoon, en de toepassing van i r e n g, gebrand-zwart (als houtskool) op de normale gelaatskleur van Javanen zeker niet. Wel kan p o e t i h gebruikt worden van de normale gelaatskleur van Europeanen. De tegenstelling p o e t i h - i r e n g toegepast op de gelaatskleur maakt het dus reeds waarschijnlijk dat dit niet

de goede lezing is. Het woord i r e n g is alleen op deze plaats gekomen door de tegenstelling met p o e t i h.

Bovendien: de lezing van S. en M. zou men moeten opvatten als blanken (Europeanen of Chineezen) of lieden van een ander land. Dat dit niet de oorspronkelijke bedoeling was, wordt bewezen daardoor, dat aan het schipbreuk lijden van Europeesche vaartuigen een afzonderlijk artikel gewijd is (art. 19). In S. en M. zijn art. 19 en 20 met elkaar in tegenspraak; het eerste schrijft een bijzondere behandeling van gestrande compagniesvaartuigen voor, terwijl het tweede, zonder van die uitzondering melding te maken, uitdrukkelijk ten aanzien van allen, blanken zoowel als „zwarten", het strandrecht van den Soeltan vast zou stellen. De bedoeling is echter, dat dit strandrecht alleen zal gelden voor Inheemsche en andere Indonesische of vreemde vaartuigen, niet in Batavia thuis behoorende.

De Heer Humme vertaalt verder: „hulp verleenen zooveel hij kan". De bedoeling van de uitdrukking s a t o e t o e g é is echter eerder: tot genoegzaamheid, en dit past ook beter in het verband.

Uit de voorafgaande twee artikelen over strandrecht blijkt bovenal duidelijk de invloed van de Compagnie, die voor haar schepen zelfs een uitzonderingsbepaling vermocht te bedingen. Men weet dat ook in andere streken de inmenging van het Europeesch gezag vaak de opheffing van het Vorstelijk strandrecht tot eerste gevolg, ja zelfs de uitoefening van dit recht tot aanleiding heeft gehad. Wat betreft de inheemsche vaartuigen, de vaststelling van het strandrecht van den Soeltan ten aanzien van de Lampoengsche stranden is een duidelijke aanwijzing ervoor dat de Soeltan zich als souverein over Lampoeng beschouwde. Iets dergelijks komt tot uiting in het laatste stuk van de tweeling oorkonden van 1160/1737 en 1175/1761, aangehaald onder art. 21. Overigens vindt men in de oudere wetgevende oorkonden geen melding meer gemaakt van het strandrecht.

Art. 21.

Een dergelijk artikel over het hazardspel en het drinken van sterken drank komt ook in andere oorkonden voor. In de oorkonde van 1663 A. D., uitgegeven door Meinsma, wordt alleen gesproken van hazardspelen. In de eerste van de door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden leest men, na de bepalingen over rustverstoring aangehaald onder art. 16:

Lan mongkono maning jèn ana wong atotowan barang pratingkah ing atotowan atawa anginoem arak atanapi berem ikoe kaḍenḍa wada lan ingalihaken ing Banten.

Lan mongkono maning lamon ana wong anggawa apjoen atawa wong oedoed madat ikoe ḍengḍanen déning ponggawa kang aloenggoeh ing désa ikoe. Ana déning ḍengḍané kaja kang woes kalakoe ing Banten. Jen wong katemoe oedoed madat ḍengḍané saréjal lan kakarèné madaté rampasen, patjoewan angrampas lijan saking madaté. Lan salagi anggawa apjoen ikoe rampasen apjoené sarta ḍengḍanen teloeng poeloeh réjal. Dengḍané atoerena ing Boemi, sarta apjoené, lan patjoewan angrampas kang lijan saking apjoené. Samono paréntah Dalem. D.w.z.:

En zoo ook indien er lieden hazard spelen, een of andere wijze van hazardspelen, of arak dan wel brem (rijstwijn) drinken, die worden aan den lijve gestraft en overgebracht naar Banten. En zoo ook indien er lieden zijn die ontoebereide opium met zich voeren of die toebereide opium rooken, die moeten gestraft worden door het Hoofd dat zetelt in die désa. Wat betreft hun straf die is zooals de gewoonte is in Banten. Indien men menschen vindt die toebereide opium rooken, is hun straf (boete) een reaal, en het overschot van hun toebereide opium moet hun ontnomen worden. Neemt hun volstrekt niets anders af dan hun toebereide opium. En ingeval zij ontoebereide opium met zich voeren, neemt hun dan hun ontoebereide opium af en straft (beboet) hen met dertig realen. Hun boete moet aangeboden worden aan den Boemi met hun ontoebereide opium, en neemt hun volstrekt niets anders af dan hun ontoebereide opium. Zoo zijn de bevelen van den Soeltan.

In de tweede en derde van de door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden (van 1150/1737 en van 1175/1761) vindt men alleen melding gemaakt van opium in dit verband, achter het stuk dat gaat over den peperhandel, aangehaald onder art. 18:

Lan saprakara maning paréntah Kangdjeng Soelṭan sakèhé ponggawa geḍé tjili apa maning wong tjili tjiliné sakabèh ingkang paḍa moelih saking Banten barang Lampoeng patjoewan ana anggawa larangan Dalem atawa larangan Koempeni.

Ana déning roepané larangan Dalem kaja tah apjoen lan madat lan wong peteng lan adol atoekoe wong saking Banten ing ḥalé ora anggawa tjap tengeran Dalem ikoe roepané larangan Dalem. Ana déning larangan Koempeni kaja tjengkèh lan pala lan kembang pala ikoe roepané larangan Koempeni. Ing salagi ana wong kang anggawa larangan Dalem lan larangan Koempeni maka si wong ikoe katrap ing parèntah Dalem tatrapané dèn rampas. Ana déning rampasané katoer ing Dalem. D.w.z.:

En nog een zaak, volgens bevel van den Soeltan. Laat van alle Hoofden groot en klein benevens de gemeene lieden altegader, die van Banten huiswaarts keeren naar Lampoeng*), volstrekt niemand medevoeren iets waarop het alleenrecht rust van den Soeltan of van de Koempeni. Wat betreft het alleenrecht van den Soeltan, dat rust op zaken als: ontoebereide en toebereide opium en wegens misdrijven voortvluchtige lieden en handel in menschen uit Banten, in geval men geen gezegeld bewijsstuk van den Soeltan bij zich heeft, dit zijn zaken waarop het alleenrecht van den Soeltan rust. Wat betreft het alleenrecht van de Koempeni, dat rust op zaken als kruidnagels en muskaatnoot en foelie. Daarin bestaat het alleenrecht van de Koempeni. In geval er lieden zijn die zaken waarop het alleenrecht van den Soeltan of van de Koempeni rust vervoeren, dan zullen die lieden gestraft worden volgens het bevel van den Soeltan; hun straf is dat hun alles met geweld ontnomen wordt. Het ontnomene wordt aangeboden aan den Soeltan. —

In de vijfde oorkonde van Dr. v. d. Tuuk komt geen stuk voor dat op deze zaken betrekking heeft. Dat deze bepalingen betreffende hazardspel en bedwelmende middelen opgenomen zijn in oorkonden, die overigens alleen zaken behandelen welke met den handel in verband staan, zal wel toegeschreven moeten worden aan invloed van den Islam. Men weet dat Banten, althans nu, over het algemeen streng godsdienstig Moslimsch is, en dat de Bantensche Soeltans hun geslacht afleidden van Soenan Goenoeng Djati, een van de Wali's van Java.

Of men uit het feit dat de eerste oorkonde (uitgegeven door Meinsma, van 1663 A. D.) nog geen opium noemt, alleen bedwelmende dranken, moet opmaken dat opium pas daarna van beteekenis is geworden, waag ik niet te beslissen.

Ofschoon de tweeling oorkonden ten aanzien van opium hetzelfde woord gebruiken als met betrekking tot de Compagnies monopolies, moet men de samenstelling l a r a n g a n D a l e m toch waarschijnlijk nog in den niet commercieelen zin verstaan, die in de oude Javaansche rechtsboeken aan l a r a n g a n toegekend wordt (bijv. s t r i l a r a n g a n, vrouwen die l a r a n g a n zijn), n.m. verboden (voor anderen), alleen toegestaan (aan den rechthebbende). Immers de oorkonde noemt onder l a r a n g a n D a l e m ook w o n g p e t e n g en gekochte menschen, die men blijkbaar heimelijk uit Banten zou willen laten verdwijnen, om hen te onttrekken aan straf voor hun misdrijven of misschien in het bijzonder aan de dienstbaarheid als Soeltans-slaaf (abdi Dalem), waarvan boven sprake is geweest.

Dit artikel is dus een eigenaardig voorbeeld, hoe een oud instituut als l a r a n g a n D a l e m vereenzelvigd is met een van elders herkomstig begrip als monopolie-recht.

Art. 22.

Een dergelijk artikel als dit, over de gedwongen peperplant in Lampoeng, komt, zooals Dr. Brandes reeds heeft opgemerkt (T. B. G. XXXII blz. 565), ook in andere Bantensche oorkonden voor.

De door Meinsma uitgegeven oorkonde van Soeltan Agoeng van 1073/1663 (B. K. I. 3-VIII) is blijkbaar alleen uitgevaardigd met het oog op de peperplant. Zij bevat niets anders dan de desbetreffende bepalingen en het verbod van het hazardspelen. De oorkonde van 1185/1771 vermeldt de gedwongen peperplant niet, in de tweeling-oorkonden van 1150/1737 en 1175/1761 leest men echter na het tweede stuk over rustverstoring aangehaald onder artikel 16 en vóór het stuk over schuldenrecht, aangehaald onder art. 6:

Lan maning parèntah Kangdjeng Soelṭan sakèhé ponggawa Lampoeng geḍé tjili sakabèh ikoe paḍa kinon anandoer toeroes maritja, ana déning toeroesé wong sawidji sèwoe wit. Ikoe toeroesé patjoewan ora karaksan toeroesé ḍèwèk-ḍèwèkan. D.w.z.:

En nog bevel van den Soeltan, alle Hoofden van Lampoeng, groote en kleine altegader, krijgen bevel peperstekken te planten, de man duizend. Laat men vooral voor die stekken zorgen elk afzonderlijk. —

In de vijfde van de door Dr. v. d. Tuuk uitgege-

*) Indien het hier gebruikte woord, gespeld b-r-ng, niet een vergissing is voor *maring*, *marang*, staat het daar toch mede in verband. De bedoeling is duidelijk.

ven oorkonden (van 1169/1755) leest men dan nog, dadelijk na den aanhef en vóór de bepalingen betreffende de peperhandel, aangehaald onder art. 18:

Paréntah Kangdjeng Soelṭan kang Sinoehoen ing nagari Banten, sing sapa wong Lampoeng kang ali nandoer maritja ikoe patjoewan pegat anandoer maritja, lan sing sapa kang ali anekakaken maritja ikoe patjoewan pegat anekakaken maritja ing Banten, apa kaja lakoené kang saben, petjoewan nora anekakaken maritja ing Banten. Lan sakèhing ponggawa kang ora anandoer maritja ikoe paḍa anekakena maritja ing Banten. D.w.z.:

Bevel van den Soeltan die heerscht in het land Banten: een ieder der lieden van Lampoeng die zich bezig houdt met peper planten, laat die volstrekt niet ophouden met peper planten, en een ieder die zich bezig houdt met het aanvoeren van peper laat die volstrekt niet ophouden met peper aan te voeren naar Banten, zooals naar gewoonte, laat hem volstrekt niet nalaten peper aan te voeren naar Banten. En alle Hoofden die geen peper planten, laten die peper aanvoeren naar Banten. —

Aanvankelijk, in 1663, was het aantal peperplanten per man dus 500, later is dit 1000 planten, in 1690 in Poetih, in 1737 in Toelang Bawang. Ook hieruit kan men de groote en toenemende beteekenis opmaken die de handelsrelatie met Batavia voor het Bantensche Soeltanaat kreeg. In de oorkonde van 1169/1755 komt zelfs een „indeeling bij de verplichte kultures" voor, in zooverre dat de Hoofden, die geen peper konden laten planten, belast werden met het vervoer van de peper naar Banten.

In de tweeling-oorkonden van 1150/1737 en 1175/1761 komt na het boven aangehaalde stuk over de alleen-rechten nog het volgende voor, dat hier wordt aangehaald, ofschoon in de andere oorkonden niets voorkomt wat er onmiddellijk naast te stellen is. Men leest daar:

Lan saprakara maning paréntah Kangdjeng Soelṭan sakèhé wong Lampoeng ikoe ora kena ing saenggon-enggon. Karsa Dalem sakèhé wong Lampoeng ikoe sakabèh ana ing asta Dalem. Ora kena wong Lampoeng ikoe ana ing lijané kaja ing poetra-poetra atawa ing raji-raji atawa ing warga-warga ora kena, oewis ana ing asta Dalem sakabèh. Amoeng kang tinoewawèn (1175/1761: tinartantokaken déning Dalem tegesé tinoewawèn) déning Dalem mitjarakaken ing wong Lampoeng ikoe Pangéran Soemaningrat kalawan Pangéran Tadjoel Alam (1175/1761 slechts: Pangéran Koesoemaningrat) ikoe samengko kang tinoewawèn déning Dalem. D.w.z.:

En voorts nog bevel van den Soeltan: de lieden van Lampoeng mogen geen van allen zijn onverschillig waar. Het is de wil van den Soeltan dat alle lieden van Lampoeng altegader zich bevinden in 's Vorsten Hand. Lieden van Lampoeng mogen niet elders zijn, zooals bij 's Vorsten zoons of 's Vorsten jongere broeders of bij verdere familieleden, dat mag niet, zij bevinden zich allen in 's Vorsten Hand. Maar zij aan wie de Soeltan toevertrouwd heeft (zij die de Soeltan aangewezen heeft, d.w.z. aan wie hij toevertrouwd heeft) uitspraak te doen betreffende lieden van Lampoeng dat zijn Pangéran Soemaningrat en Pangéran Tadjoel Alam (Pangéran Koesoemaningrat); aan hen heeft de Soeltan het thans toevertrouwd.—

Deze bepaling handhaaft blijkbaar in het bijzonder met het oog op de arbitrage-rechtspraak onder de Lampoengers, (zie de aant. bij art. 14 blz. 145) de hoogheid van het gezag van den Soeltan boven dat van de Rijksgrooten. Het partij trekken van deze laatsten kon licht tot oneenigheden in Banten aanleiding zijn. De p i a g e m (brief van bevestiging, Vorstelijk besluit, iets anders dan o e n ḍ a n g-o e n ḍ a n g, Vorstelijke afkondiging, plakaat), die Dr. Brandes heeft uitgegeven in T. B. G. XXXV, is gegeven naar aanleiding van zulk een twist tusschen een Arja Tanoedjaja en een Pangéran Koesoemawangsa, die blijkbaar in Lampoeng woonden en daar hun bezittingen hadden. Het opnemen van deze bepaling in de tweeling oorkonden bewijst, zooals trouwens ook de Bantensche geschiedenis leert, dat dergelijke twisten meer voorkwamen.

Slot.

De dateering van P. en M. (die dezelfde dateering hebben) en S. levert eenige moeilijkheden. De Heer Humme vertaalt: op den dertienden dag van het jaar Dal. Blijkbaar is er echter bedoeld: Dal Ahir, d.w.z. Dal akir, volgens de continentaal Arabische tijdrekening het laatste jaar van de windoe, overeenkomende met Djimakir volgens Javaansch-Moslimsche berekening. Nu is echter, volgens de gangbare berekening (zie Enc. N. O. I. s.v. Tijdrekening) noch het jaar 1104 H. een jaar Djimakir (maar een jaar Bé), noch het jaar 1102 H. een jaar Ba (d.i. Bé, maar een jaar Djé).

Dr. Brandes heeft dit ten aanzien van S. reeds opgemerkt. Hij meende op grond van deze tegenstrijdigheid te moeten veronderstellen dat het in S. opgegeven jaartal (in woorden) onvolledig was, en vulde dit aan tot: sèwoe satoes patang poeloeh nenem taoen = 1146 H. Hierdoor zou S. inplaats van in het begin geheel aan het eind van de lange regeering van Soeltan Zainoel 'Abidin komen. Waar nu echter P., die zoo nauw in verband staat met S., ook een jaartal heeft in het begin van de 12e eeuw H., en waar M. dezelfde dateering heeft als P., zoodat daar ook vergissing onwaarschijnlijk wordt, is het m.i. aan te nemen dat de jaartallen wel juist zijn, maar dat de naptoe-namen van de jaren in dien tijd op de eene of andere wijze niet in overeenstemming zijn met de gangbare berekening. Hoe dit mogelijk is, kan hier niet onderzocht worden.

Hier volgt het slot van de oorkonden, waaruit boven stukken zijn aangehaald. Het slot van de eerste oorkonde van Dr. v. d. Tuuk van 1185/1771 luidt, na den zin over de overeenkomst van deze oorkonde met een oorkonde van Soeltan Zainoel 'Abidin, aangehaald in de inleiding, blz. 125, aldus:

Ḍawoeh ing oenḍang-oenḍang Dalem iki ing dina Sabtoe tanggal ping 25 woelan Sjawal sanat 1185 al Ha. D.w.z.:

Afgekomen is deze Vorstelijke afkondiging Zaterdag den 25sten Sjawal van het jaar 1185 H (Ehé).

Van de tweede der door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden, die van 1150/1737, luidt het slot:

Hidjratoel Nabi çalla llahoe 'alajhi wasallam sèwoe satoes sèket toetoep tahoen zaj. D.w.z.:

Afscheiding van den Profeet S.A.W. elfhonderd en vijftig jaar Z (Djé).

Het slot van de derde der door Dr. v. d. Tuuk uitgegeven oorkonden, die van 1175/1761 luidt:

Ing dina Djoema'at woelan Çapar tanggal ping 29 sanat 1175 Djim aththani D.w.z.

Vrijdag in de maand Sapar, den 29sten in het jaar 1175 Djim de tweede (Djimakir).

De vijfde oorkonde van Dr. v. d. Tuuk, van 1169/1755, in Javaansche letters, heeft, behalve een zegelafdruk met Arabische legenda (Teeken van Soeltan Aboe Naçr Moehammad 'Arif Zain 'Arifin al Qadiri al......al Bantani aththani sanat 1167) een bovenschrift:

Idjrah 1169 loemakoe ing tahoen Wahoe. D.w.z.: In het jaar van de afscheiding 1169 loopende, jaar Wahoe; en een slot:

Ḍawoeh ing soerat oenḍang-oenḍang ing sasi Moeharam tanggal ping 15 dina Salasa. Titi. D.w.z.:

Afgekomen is de afkondigingsbrief in de maand Moeharam (Soera), den 15den, op Dinsdag. Einde.

Uit dit zegel met het jaartal 1167 H., d.i. 1753 A. D., het jaar dat Soeltan Zainoel 'Asjiqin aan de regeering kwam, blijkt dat deze Vorst zich aanvankelijk Zainoel 'Arifin de Tweede genoemd heeft, naar zijn vader Soeltan Aboel Fath Moehammad Sjifa Zainoel 'Arifin, die in 1748 naar Ambon gebracht was. Uit het predikaat al Qadiri zou men opmaken dat deze Vorst zich had laten opnemen in de Qadirija-orde (tarèkat Kadirijah). Kon men de zegels van de andere Soeltans vergelijken, dan zou kunnen blijken of zij ook lid van een Moslimsche mystieke school waren; dit zou niet onbelangrijk kunnen zijn voor de kennis van het Moslimsche godsdienstige leven in West Java in de 18e eeuw. Dat is de tijd die in Midden Java de opbloei van de nieuwere Javaansche letterkunde zag, in Kartasoera en Soerakarta, welke ook onder invloed van mystiek stond, maar daarnaast het kultuurbezit uit de Javaansche oudheid verzamelde en verwerkte. Invloed van de Moslimsche mystiek mag men waarschijnlijk ook vast stellen in de Vorstennamen der Bantensche Soeltans, die allen beginnen met Zain (Sieraad) gevolgd door een mystiek getinten term: al'Abidin: der Aanbiddenden; al'Arifin: der Kennenden; al Ḥalimin: der Zachtmoedigen (verg. zijn Pangérans-naam Adisantika, van s a n t i k a: beheerscht); al 'Asjiqin: der Minnenden.

Evenals bij P., M. en S. stemmen ook bij eenige van de boven aangehaalde dateeringen van oorkonden het jaartal en de naptoe-naam niet overeen. Dit is met name het geval bij de derde van de door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden (van 1175 H. jaar Djim II, d.i. Djimakir, terwijl 1175 H. een jaar Dal heet te zijn), en bij de eerste dier oorkonden (van 1185 H. jaar H. d.i. Ehé, terwijl 1185 H. een jaar Wawoe heet te zijn). Misschien mag men bij deze laatste twee gevallen echter aannemen dat het in Arabische cijfers uitgedrukte jaartal verkeerd gelezen of slecht geschreven is. Indien men bij beide jaartallen in plaats van de laatste 5 (een nulle-

tje) een o (een stip) leest, dus 1170 en 1180 H. d.i. 1756 en 1766 A. D., komen de naptoe-namen uit. Ook deze tegenstrijdigheid in de dateering had Dr. Brandes' aandacht reeds getroffen (zie T. B. G. XXXII, blz. 565).

Om het overzicht over de in het voorafgaande thans in hun geheel getransskribeerde en vertaalde oorkonden van Dr. v.d. Tuuk (T. B. G. XXIX) te vergemakkelijken, volgt hier een lijst van de stukken, waarin zij verdeeld zijn, met vermelding van het artikel van P., naar aanleiding waarvan zij besproken werden.

Eerste oorkonde van Dr. v. d. Tuuk (1185/1771, of 1180/1766):
Aanhef: onder aanhef, blz. 133.
Over schuldenrecht (schuldbrief): onder artikel 6 blz. 137.
Over handelsrecht (passen): onder art. 7, blz. 141.
Over prijsbepaling bij inkoop: onder art. 11, blz. 144.
Over schuldenrecht: onder art. 6, blz. 138.
Over tolheffing: onder art. 8, blz. 142.
Over rustverstoring: onder art. 16, blz. 146.
Over dobbelen, opium enz.: onder art. 21, blz. 154.
Over de aansluiting bij een vroegere oorkonde: inleiding, blz. 125.
Slot: onder slot, blz. 157.

Tweede en *derde* oorkonde van Dr. v. d. Tuuk (1150/1737 en 1175/1761 of 1170/1756).
Aanhef: onder aanhef, blz. 133.
Over rustverstoring, onder art. 16, blz. 146.
Over handelsrecht (passen): onder art. 7, blz. 141.
Over rustverstoring: onder art. 16, blz. 147.
Over de peperplant: onder art. 22, blz. 155.
Over schuldenrecht: onder art. 6, blz. 138.
Over slavenrecht: onder art. 10, blz. 143.
Over den peperhandel: onder art. 18, blz. 151.
Over dobbelen, opium enz. en monopolie: onder art. 21, blz. 154.
Over het oppergezag: onder art. 22, blz. 156.
Slot: onder slot, blz. 157.

Vijfde oorkonde van Dr. v. d. Tuuk (1169/1755):
Zegel: onder slot, blz. 157.
Bovenschrift: onder slot, blz. 157.
Aanhef: onder aanhef, blz. 133.
Over de peperplant: onder art. 22, blz. 156.
Over den peperhandel: onder art. 18, blz. 152.
Over schuldenrecht: onder art. 6, blz. 138.
Over rustverstoring: onder art. 16, blz. 148.
Slot: onder slot, blz. 157.

De verdeeling van de *Poetih-*, *Soekoeng-*, en *Kroei*-oorkonden (1102/1690 en 1104/1692) is aldus:
Aanhef: aant. blz. 132-134.
Over schuldenrecht: art. 1 t/m 6, aant. blz. 134-'41.
Over handelsrecht: art. 7 t/m 11, aant. blz. 141-'5.
Over handelsrecht (passen): art. 7 en 8 aant. blz. 141-'2.
Over slavenrecht: art. 9 en 10, aant. blz. 142-'4.
Over de ontvangst van boden van den Soeltan: art: 12, aant. blz. 145.
Over rustverstoring: art. 13 t/m 16, aant. blz. 145-'51.
Over het stapelrecht en den peperhandel: art. 17 en 18, aant. blz. 151-153.
Over strandrecht: art. 19 en 20, aant. blz. 153-'4.
Over dobbelen, opium, enz.: art. 21, aant. blz. 154-'5
Over de peperplant: art. 22, blz. 155-'6.
Slot: aant. blz. 156-158.

Tenslotte worden hier nog eenige taalkundige opmerkingen gemaakt over het taaleigen van deze oorkonden, in het bijzonder over dat van P., M. en S. Daar de Bantensche oorkonden voor het grootste gedeelte in Arabisch schrift geschreven zijn, kan men natuurlijk geen duidelijk beeld krijgen van de klankwettige verschijnselen. Een enkel daarvan, dat duidelijk blijkt, is het voorkomen van de vormen méngkéné, mongkono en méréné (waarschijnlijk uit te spreken als mèngkènè, mòngkònò, mèrènè) in plaats van het Midden-Javaansche mangkéné, mangkono en maréné. (mengkéné, mengkono en mréné). Verder is nog te vermelden de oude vorm jadyan (jadyan aroepaha dom tikel). Op eenige bijzondere beteekenissen is in de aanteekeningen reeds de aandacht gevestigd.

Wat betreft de spraakkunst en de woordvormen is op te merken dat, zooals ook te verwachten was, doorloopend het voorvoegsel dèn- (niet di-) en het achtervoegsel -aken (niet -aké) gebruikt wordt. Het voorvoegsel a- heeft blijkbaar nog zijn oude kracht (wong ahoetang, atoetoelisana), ook de vormen van de aanvoegende- of gebiedende wijs zijn nog in gebruik. Eenigszins afwijkend is de vorm anoelisané (voor anoelisana) in

P.I. regel 24. Zij is in verband te brengen met de vorm toelisané (voor toelisana) die ook nu nog in Banten in gebruik is (zie M. Mangoendikarja, Dialect Djawa Banten. K. Bat. Gen, 1914, blz. 6). In het algemeen schijnen de bedoelde vormen meer te wijzen op een doel of in de toekomst dan dat zij werkelijk gebiedend zijn. Dit is op te maken uit een zinsverband als dengdanen déning ponggawa (moet beboet worden door het Hoofd), in de eerste van de door Dr. van der Tuuk uitgegeven oorkonden. Een wijze van aanhechting van het achtervoegsel -né of -é als in aranané (voor arané) komt ook in Midden Java wel voor (kakangané): men denkt er ook bij aan het Soendaneesch.

Behalve hierop kan men slechts op eenige eigenaardigheden in den zinsbouw van P. en S. wijzen. Zoo het volgens hedendaagsch Midden-Javaansch spraakgebruik overbodig gebruik van voorzetsels of uitdrukkingen met voorzetsels, als: ing dalem nagara Soerasowan (terwijl de andere Bantensche oorkonden steeds slechts hebben: ing nagara), taqçir ing djeroné, ing dalem tangané, aningidaken ing atasé, angroesak kalawan sakawasané ing atasé, lamon mati salah sawidji saking karoné. Verder heeft men het, volgens hedendaagsch Midden-Javaansch spraakgebruik ook overbodige gebruik van ija om de handelende persoon aan te duiden, zooals: lamon arep ija ahoetang, maka arep ija anjekel, arep awèh weroeh ija maring ponggawané, adja pisan-pisan ija angliwat.

Op grond van deze eigenaardigheden, die niet in die mate voorkomen in de andere Bantensche oorkonden, (waarom niet is niet duidelijk), heeft Humme verondersteld dat het Maleisch invloed had uitgeoefend op het taaleigen van het stuk. Waar dit zoo afwijkt van het gewone Javaansch, wordt men er inderdaad wel toe gebracht om te denken aan invloed van een vreemde taal, en dan komt het Maleisch wel het meest in aanmerking. Deze veronderstelling wordt versterkt door het feit, dat men eenige woorden en zinswendigen vindt die, ofschoon niet volkomen on-Javaansch, toch in het Maleisch meer gebruikelijk zijn, zooals: ikoelah (itoelah), het herhaald gebruik van maka, ook in den zin van „vervolgens", zooals in het Maleisch, anané (= adanja: wong poetih anané = orang Poetih adanja). Misschien mag men daarom de bovengenoemde on-Javaansche zinswendigen ook verklaren door invloed van het Maleisch, zoo ing dalem (di dalam), ing atasé (akan dija), sakingé (dari padanja).

Men gaat echter te ver met te stellen, dat de oorkonde uit het Maleisch vertaald zou zijn. Waarschijnlijk is het aan te nemen dat in de 17e en 18e eeuw het Javaansch dat ten dienste van of bij Sumatranen in gebruik was (ook in Palembang was de kanselarijtaal Javaansch) Maleische zinswendigen aannam, evenals het Maleisch, dat thans op Java in gebruik is, vele Javanismen vertoont. En in tegenstelling met dit „pasar-Maleisch" heeft het Javaansch van P., M. en S. dan toch veel van zijn oude taalvormen weten te bewaren.

Aan adatrechtskundigen en sociologen moet ik overlaten de beteekenis van de boven behandelde afkondigingen te bepalen voor de studie der inheemsche rechtsinstellingen en voor de kennis van de maatschappelijke verhoudingen in vroeger tijd. Slechts op een drietal punten zou ik hier willen wijzen, n.m.:

ten eerste, dat deze afkondigingen blijkbaar hun ontstaan te danken hebben aan den handel in Lampoengsche peper (en slaven), en in het bijzonder aan de groote afname door, spoedig de gedwongen levering van de peper aan de Compagnie;

ten tweede, dat de Soeltans zich in hun wetgeving voor de Lampoengsche Hoofden bepalen tot het regelen van enkele zaken, welke hen zelf en de Compagnie direkt of indirekt raken, waaronder hun hoogheidsrechten, met een enkele bepaling betreffende den godsdienst. Dit moet men beschouwen in verband met oude Javaansche gedachten over de verhouding van Nagara en Désa;

ten derde, dat het recht, in deze afkondigingen te vinden, voor zoover na te gaan overeenkomst vertoont met oude Javaansche rechtsbegrippen, te zoeken in rechtsboeken als de Papakem Tjerbon, Midden-Javaansche en Balische teksten. Bij nader onderzoek zou hieromtrent allicht nog meer blijken. Vergeleken met de Papakem Tjerbon schijnen de Bantensche afkondigingen, in ieder geval wat betreft de terminologie, waarschijnlijk ook ten aanzien van sommige rechtsinstellingen (slaven), meer onder invloed van het Moslimsche recht te staan.

PINGGIR

door

S. SOEHARI

Nu nog slechts als gewone burgers in Soerakarta en Jogjakarta levende, behoorden de Pinggir's evenals de Kalang's en Gadjahmati's, over welke laatste wij in de eerste nummers van dit tijdschrift een en ander hebben medegedeeld, naar men zegt oorspronkelijk tot een onderworpen stam, die na de verovering van hun stamland Balambangan door Sultan Agoeng als slaven naar Mataram werd medegevoerd en er als vanzelf minderwaardige diensten had te praesteeren, terwijl hunne vrouwen de vorstelijke kinderen moesten zoogen. Een hunner, uit het Solosche, vertelde ons omtrent hun oorsprong het volgende:

„In overouden tijd, toen Kangdjĕng Panĕmbahan Senapati van Mataram over Java heerschte, onderwierp hij het toen machtige rijk van Balambangan. Hij was echter zeer ingenomen met den daar regeerenden koning; daarom behaagde het den Panĕmbahan, den koning niet alleen zijn hooge waardigheid in volle glorie te doen behouden, maar ook hem alle staatkundige vrijheid te laten, zoo dat hij meer de positie had van een bondgenoot dan van een vazal. Het eenige teeken van onderworpenheid bestond ook in de verplichte jaarlijksche Hofreize naar Mataram.

Toen de oude koning stierf, liet hij zijn rijk bij laatste wilsbeschikking na aan zijn tweelingskinderen de Pangeran's Tjinde-amoh en Kĕmbar, die als koningen gezamenlijk het land eenigen tijd regeerden. Ten laatste echter overmoedig geworden, stonden zij tegen hun wettigen Souverein, den intusschen aan het bewind gekomen Kangdjĕng Sinoehoen Sultan Agoeng op, met het zeer noodlottige gevolg dat Balambangan als straf door de Matarammers werd verwoest (dipoen karangabang), de schatten werden buit gemaakt (dipoen djarah) en de beide pangerans met al de hunnen als *bojongan* of *tawanan* d.i. krijgsgevangenen, naar Kĕrta vervoerd.

Den keizer van Mataram werd intusschen rapport uitgebracht, dat de Balambangers zich kranig tegen het Mataramsche leger hadden verdedigd en daarbij bewezen hadden flinke, moedige en onverschrokken soldaten te zijn, aan wie, naar men vermoeden mocht, krijgskunde en bovennatuurlijke macht of kĕsĕkten niet vreemd waren. Door die mededeeling aangenaam verrast, bepaalde Sultan Agoeng, dat voortaan een afzonderlijke troepenafdeeling, de „Pradjoerit-Balambangan", geformeerd zou worden, alleen uit de overwonnelingen bestaande, onder commando hunner eigen vorsten, en dat zij bovendien zouden dienen tot *tjoban* of toets bij de vervaardiging van wapens, om er dusdoende verzekerd van te zijn dat, wanneer bij den eersten stoot met een nieuw wapen de man erdoor sneefde, het wapen *ampoeh* of krachtig genoeg zou zijn om ermede ten strijde te trekken. Hunne vrouwen zouden de vorstelijke kinderen hebben te zoogen.

In hun nieuw vaderland toonden onze Balambangers zich vroolijke, eerlijke, plichtsgetrouwe en loyale onderdanen, zoodat het hun uiteraard niet moeilijk viel, 's keizers gunst te verwerven, en zich ook onder de Matarammers populair te maken.

Na Sultan Agoeng's dood raakten zij echter allengs van den nieuwen keizer verwijderd, totdat na Mataram's omwenteling, waarbij de hoofdstad naar Soerakarta werd verplaatst, zij alle aanzien aan het Hof geheel verloren.

Pakoe Boewana III, de eerste in Soerakarta gekroonde vorst uit het Mataramsche Huis, haalde hen echter weer aan, doch gebruikte hen nu hoofdzakelijk als *tjoban*. Daarvan niet gediend zijnde, omdat zij niet zoo *digdaja* of onkwetsbaar waren als hun voorouders uit den Mataramschen tijd, zoodat zij bij honderdtallen omkwamen, vluchtten de overgeblevenen naar de oude hoofdstad Mataram, alwaar enkele hunner nakomelingen nu nog metterwoon gevestigd zijn.

's Keizers tweede zoon, pangeran Mangkoeboemi, — niet te verwarren met den grondlegger van het Jogjasche rijk — bracht evenwel weer kentering in hun leven. Deze prins toch liet onze Balambangers uit Mataram terugroepen, schonk ze 400 pangkon's d.i. ongeveer 100 bouw groote pĕka-

rangan's van zijn apanage te Kartasoera, uitmakende de tegenwoordige kaloerahan's Kartasoera en Ngadirĕdja, ter bewoning in leen, bewerkstelligde de wederinvoering van de oude troepenafdeeling Pradjoerit Balambangan onder bevel van hun vier eveneens uit Jogja teruggekeerde hoofden Djatasoera, Soerawikata, Soerawilarsa en Bĕndoeng, doch ontsloeg ze meteen van hun verplichting voor *tjoban* uit te komen; alleen hun vrouwen bleven als voorheen vorstelijke *inja's* of minnen. Voor de regeling van hare diensten werd een hunner vrouwen tot hoofd aangesteld, de thans bij de Pinggir nog in heilige herinnering gebleven Injo Boegĕl, stammoeder der latere minnen.

Voor het behoud van de zuiverheid van het ras mocht de Pinggir oorspronkelijk onder geen voorwaarde met een vrouw van een ander ras of een andere volksgroep in het huwelijk treden, ja zelfs moest hij zich afzonderen in eigen desa, binnen welker paggers het den niet-Pinggir verboden werd te wonen; als des vorsten gunsteling verkreeg hij bij huwelijken het recht van den *wali-kakim* gebruik te maken, in ruil waarvoor hij aan den vorst slechts had aan te bieden een bosje sirih en een trosje pinangnoten, of, zooals de term luidt, *soeroeh sagoeloeng lan djambe samajang*; als overwonneling echter bezat hij slechts het recht van twee talaq's, één minder derhalve dan het recht van den gewonen burger. Zuiverheid van het ras werd gekenmerkt door blauwachtige melk der zoogende vrouwen, of, zooals die kleur door hen genoemd wordt, s a t ĕ n g a h w o e l o e n g, terwijl afstammelingen van beide eerder vermelde pangeran's ieder afzonderlijk een natuurlijk herkenningsteeken bij hun geboorte medekregen en wel die van Tjinde-amoh een min of meer gespleten duim-nagel, die van Kĕmbar een p o e s ĕ r op de handpalm d.i. een gedeelte der lijnen van de handpalm loopende als het haar rond een kruin.

Wellicht door de onhoudbaarheid van hun meer en meer geisoleerden toestand als gevolg van hun gering aantal, alswel ook door de zucht om breeder familierelatie te bekomen, is er gaandeweg bloedmenging met Javanen en andere volken ontstaan, totdat ten laatste niets meer van de zuiverheid van den stam overbleef. Toen dat proces zich dan ook eenmaal voltrokken had, werd bij aanvraag naar een min door de Kraton volstaan met een willekeurige vrouw uit Kartasoera. Om deze reden werd misschien sedert de laatste 25 jaar geen minlevering bevolen.

Ten slotte: Pinggir beteekent niets anders dan eene aanwijzing dat zijn vaderland in Balambangan ligt „pinggir sĕgantĕn" d.i. „aan zee gelegen".

Een tweede vorm van dit verhaal ontkent ten stelligste dat de Pinggir's uit vrees voor de *tjoban*-plicht eenmaal aan hen opgelegd, naar Mataram zouden zijn geweken; daarvoor waren zij te heldhaftig; de *tjoban* werd eenvoudig gestaakt doordien als gevolg van het toen reeds uit-den-tijd raken der oorlogen tijdens de regeering van Pakoe Boewana VI (15 Sept. 1828 — 14 Juni 1830) hoegenaamd geen wapens meer werden gesmeed, in ruil waarvoor de *inja*-levering werd gelast, om zoodoende de vorstelijke baby's de b ĕ r k a h of zegen der Pinggir deelachtig te doen worden. In het geval dat de vrouw een kind van de Soenansfamilie zoogde, werd haar man vrijgesteld van alle militaire- en Rijksdiensten. Bovendien heette alleen de vrouw Pinggir, niet de man. Onze zegsman Sanatirta, rechtstreeksche afstammeling van eerder genoemden Soerawilarsa, was bij zijn eerste huwelijk dan ook eenvoudig bij den naib verschenen, omdat zijn eerste vrouw een Javaansche was, doch bij zijn hertrouwen, nu ongeveer 30 jaar geleden, maakte hij van den *wali-kakim* gebruik, omdat zijn (nog in leven zijnde) tweede vrouw een Pinggir is. Hij toonde zeer trotsch op zijn afkomst te zijn.

Een derde variant, gegeven door het districtshoofd van Kartasoera R. Ng. Mangoenwigoena, tracht een verklaring te geven van het gebruik, dat vanouds de Pinggir door de Kraton werd uitverkoren om de vorstelijke kinderen te zoogen. Het wordt teruggevoerd op den lastigen Kangdjĕng Pangeran Poegĕr, die als baby door geen enkele min te bevredigen was, weshalve ertoe besloten werd de toevlucht te nemen tot een Pinggir. En inderdaad, nauwelijks werd het koningskind door haar gezoogd, of als door een goddelijk wonder toonde de toekomstige heerscher van Mataram zich volkomen bevredigd. Van dat oogenblik af dateerde de *inja*-leveringen; de kroning van Poegĕr tot Pakoeboewana I versterkte vooral in de Kraton de traditie om voortaan geen andere vrouw dan een Pinggir tot min te nemen.

Voorts zou Jogja's eerste Sultan bij de *palihan*-

nagari of de splitsing van Mataram in 1755 behalve de helft van het Javaansche Rijk met deszelfs ambtenaren en opgezetenen, der traditie getrouw, eveneens de helft van het totaal aantal Pinggir hebben verlangd, aan welk verzoek zonder dralen door Pakoe Boewana III werd tegemoetgekomen. Dit zou de oorzaak zijn waarom tegenwoordig de Pinggirs eveneens in het Jogjasche te vinden zijn, hoofdzakelijk als handwerkslieden te Kotagĕḍe metterwoon gevestigd.

Na informatie bij M. Ng. Hardjahastana, djoeroekoentji tevens districtshoofd van het Solosche gedeelte van Kotagĕḍe — Solo heeft er n.l. een vrij aanzienlijke enclave liggen — is ons echter gebleken, dat de Pinggir niet daar, maar alleen in de hoofdstad bekend is.

De van hem ontvangen Jogjasche lezing betreffende het ontstaan der *inja*-levering, naar zijn zeggen verkregen van Hĕmbokadjĕng Sindoeprĕtanda, weduwe van den vroegeren loerah van kampong Minggiran, en nu nog aldaar krachtens haar 70 jarigen leeftijd als oudste ingezetene woonachtig, luidt aldus:

Het Pinggir-volk, afkomstig uit het oude Rijk Balambangan, is door verhuizing in oude tijden op Midden-Java terecht gekomen en werd bij de *palihan-nagari* in tweeën verdeeld: de eene helft kwam aan Soerakarta en de andere helft aan Jogjakarta toe. De laatste helft koos als woonplaats het uiterst Zuidelijk gedeelte van de toen op te richten Sultansresidentie, dat vanwege die ligging als vanzelf met den naam kampong Minggir werd bestempeld. Den eersten Sultan heeft het echter behaagd bij de geboorte van ieder zijner kinderen, gesproten uit de *groewadalĕm* of hoofdvrouw (Ratoe), een vrouw uit kampong Minggir te nemen, ten einde het kindje door haar te doen zoogen. Deze adat werd tot aan de regeering van nu wijlen Sultan den zevenden bestendigd. Daarenboven werden de ingezetenen van genoemde kampong om door de vrouw niet verklaarde redenen vrijgesteld van alle verplichtingen, die zoowel door Rijk als Kraton aan zijn onderdanen werden opgelegd; sedert drie jaar evenwel zijn die vrijstellingen opgeheven, zoodat zij zich thans in geen enkel privilegie meer mogen verheugen.

Voorts telt de kampong Minggir thans 50 gezinnen, waarvan slechts 25 menschen tot de oorspronkelijke bevolking, dus de afstammelingen van de echte Pinggirs, behooren.

Ter aanvulling van een en ander moge worden toegevoegd de gegevens, die mij welwillend door den huidigen Rijksbestuurder van Jogja werden verstrekt en die als volgt luiden.

Toen Pangeran Mangkoeboemi, de latere Sultan van Jogja, nog als rebel op de helling van den goenoeng Soendara (Sindoro) verblijf hield, schonk zijn vrouw het levenslicht aan een zoon, wien de naam Raden Mas Soendara als heilige herinnering aan dat voorspoedig verblijf werd gegeven, en wiens *aroeman* of nageboorte ter plaatse werd begraven. Later togen tal van menschen daarheen ter bedevaart. Aangezien er in die woelige dagen van strijd en ontbering blijkbaar slechts weinige vrouwen waren, die als trouwe gezellinnen haar echtgenooten in den oorlog volgden, en daaronder vermoedelijk maar ééne die zoogende was, n.l. eene vrouw uit Balambangan, die pas een dochtertje had gekregen, meende de toekomstige Sultan niet anders te kunnen doen dan zijn zoon aan haar zorgen toe te vertrouwen. Bij deze aanstelling tot min werd haar door Mangkoeboemi de belofte gegeven dat, indien het prinsje door haar zorgen in het leven bleef, bij het huwelijk van haar dochter, die nu krachtens de Javaansche adat immers vanzelf *palihan* (d.i. vermaagschapt door hetzelfde moederzog) van het prinsje was geworden, de toekomstige Sultan persoonlijk als haar *wali* zou optreden.

En toen door den wil van Allah Mangkoeboemi den oorlog gewonnen had, tot eersten Sultan van het nieuw gestichte Rijk Ngajogjakarta-Adiningrat gekroond werd, en daarbij het oude Jogja tot hoofdstad koos, schonk Hij uit dankbaarheid aan de verzorgster van zijn geliefden zoon een stuk grond aan de Zuidelijke grens der stad, en verhief haar bovendien tot *loerah* van het Hof. Deze betrekking werd tevens erfelijk verklaard voor al haar nakomelingen.

Uit hoofde van de ligging dier nederzetting aan de grens van de nieuwe kota, werd zij gaandeweg kampong Minggir of Minggiran genoemd, hetgeen niets anders wil zeggen, dan dat die kampong aan de (stads) grens lag; de naam Tiang Pinggir zou daaraan zijn ontleend. Deze kampong bestaat nu nog onder denzelfden naam, en de inwoners daarvan worden Tiang Minggir of Minggiran genoemd. Uit het bovenstaande blijkt, dat de P van Pinggir om onbegrijpelijke reden door een M is vervangen.

Terloops zij opgemerkt, dat meergenoemde Raden Mas Soendara later zijn vader als Sultan van Jogjakarta is opgevolgd, onder den naam Hamangkoe Boewana II.

Tot zoover de Jogjasche lezing; keeren wij nu terug naar de veel meer uitgebreide Solosche gegevens.

Een vierde variant, verkregen van Kangdjeng Pangeran Poerbanagara, commandant der Kratontroepen: luidt als volgt:

Tijdens de regeering van Pakoe Boewana IV (1788 — 1820) werd het corps Pradjoerit-Balambangan gesteld onder bevel van 's Vorsten lievelingsschoonzoon Pangeran Aria Mangkoeboemi II — zoon van den in dit opstel eerstgenoemden Prins van dien naam, die intusschen uit politieke overwegingen van Java was verbannen — die Goesti Kangdjĕng Ratoe Pĕmbajoen tot gemalin kreeg. Aangezien zij als des Vorsten oudste dochter hoofd was van de Prinsessen en verscheidene hofdiensten bestuurde, geschiedde de opdracht der min-levering via haar. Deze opdracht droeg zij dan over aan haar gemaal, den bevelhebber van het Corps Balambangan, die haar gemakkelijk kon volvoeren, omdat de soldaten toch iederen dag op het appel behoorden te verschijnen. En dewijl het Hoofd van de hofdiensten en de bevelhebber echtelieden waren, ging een dergelijke opdracht uit den aard der zaak zeer eenvoudig en huiselijk toe.

Na Mangkoeboemi's dood echter werd meergenoemd corps in twee compagnieën gesplitst, egnaamd: compagnie Soeratĕtana en compagnie Djajatĕtana, ieder onder een hoofdofficier. In de wandeling was het corps meer bekend als „Pradjoerit Kartasoera", uit hoofde van het domicilie der soldaten; verder werd het bij de overige troepen ingegedeeld, en dus ook onder opperbevel van den troepencommandant gesteld. Het is deze reorganisatie geweest die aan de min of meer onafhankelijke positie van het Balambangsche contingent een einde heeft gemaakt, en tevens oorzaak was van het voor oudsiders zoo onbegrijpelijk instituut dat de opperbevelhebber ook tevens is commandant van de .... *inja's*. Men zal straks dan ook zien, dat in den vervolge de min-levering immer door dezen krijgsman is geschied.

De overlevering die ons is verstrekt door de thans oudst gediende v. d. Kraton, njai loerah Soeratjoendaka, is a.v.

Aangezien de vrouwen der door Sultan Agoeng uit Balambangan meegevoerde onderworpen stam, die te Mataram in zijn geheel de Pradjoerit Balambangan had gevormd, bewezen hadden gezegend te zijn met het bezit van goede moedermelk, werd aan hunne verplichtingen deze uitbreiding gegeven, dat het leveren hunner vrouwen ten einde de vorstelijke babies te zoogen, als verschuldigd tribuut te staan kwam naast het zich beschikbaar stellen voor *tjoban* bij de vervaardiging van oorlogswerktuigen. De gewoonte te dien aanzien was, dat bij de geboorte van elk Soenanskind vanwege de Raden Ajoe Adipati Sĕdahmirah, de minister van des Soenans vrouwenverblijf en tevens de eenige vrouw die met het persoonlijke praedicaat van *Adipati* is begiftigd *), den Commandant van het leger *inja*-levering werd bevolen, welk bevel door dezen laatste met het zenden van enkele zoogende moeders onder aanvoering van haar loerah — bedoeld is zeker een der opvolgsters van Inja-Boegĕl — werd beantwoord. Deze vrouwen hadden zich bij de Raden Ajoe Adipati te vervoegen. Uit haar werd een keus gedaan; de overigen mochten daarna naar huis terug, terwijl de echtgenoot van de tot *inja* aangestelde vrouw vrijgesteld werd van alle Rijks- en militaire diensten. Deze vrijstelling wasbedoeld om hem gelegenheid te geven voor zijn eigen kind te zorgen, opdat dit tengevolge van de nagenoeg algeheele afwezigheid van de moeder gedurende ettelijke maanden niet zou worden verwaarloosd.

Daar krachtens de daad van *nginjani* of *ngĕmpengi* d.i. zoogen, de vrouw uit Kartasoera a.h.w. in nauwe familierelatie tot de Kraton was gekomen, verkreeg zij den naam „Pinggir", beteekenende „de geliefde of de uitverkorene", en tevens de gunst, om bij een huwelijk van den *walikakim* gebruik te mogen maken. Dat kwam dus hier op neer, dat de Soesoehoenan zich de moeite wilde getroosten, bij die gelegenheid als *wali* op te treden van de in de familie van zijn Huis opgenomen onderdaan. Vandaar de verplichting van voorafgaande mededeeling van het plan, opdat daardoor de Vorst intijds Zijn bevoegdheid aan den hoofdpĕngoeloe kon delegeeren.

Het kwam natuurlijk wel eens voor dat ondanks de vele candidaat-minnen, die ter keuze werden aangeboden, er geen enkele was, geschikt om den

*) Over de beteekenis van den naam Sĕdahmirah loopen de meeningen uiteen.

vorstentelg te bevredigen (*tjotjog*); in dat geval werd als takdir Allah volstaan met een vrouw van elders. Sedert ongeveer twintig jaar werd geen minlevering meer bevolen, waarom wist onze zegsvrouw niet; de Raden Ajoe Adipati gelastte het niet meer.

Deze laatste opmerking klopt op het aantal jaren na geheel met de eerder aangehaalde gegevens uit Kartasoera. En aangezien zoo juist werd beweerd, dat het weleens voorkwam, dat verscheidene *inja*'s niet voldoen konden aan hare zoogkinderen, ligt de conclusie m.i. voor de hand, waarom van de *inja*-levering werd afgezien, n.m. omdat het „niet voldoen" in den laatsten tijd wellicht te vaak voorkwam, zoodat het geraden werd geacht, om de menschen niet al te veel overlast te veroorzaken door ze, per slot van rekening voor niets, naar Solo op te commandeeren, en maar liever direct naar een ander werd omgezien. De reden van het veelvuldig voorkomen van het „niet voldoen" kan wellicht geweten worden aan het in de Kraton bestaande geloof aan de steeds minder wordende moedermelk ten gevolge van de met den dag toenemende bloedvermenging der Pinggir's. Voorts werkte de doorvoering van de agrarische hervormingen, krachtens welke het apanagebezit in het geheele Soenanaat werd afgeschaft, er ook toe mee, om de adatrechtelijke min-levering tot het verleden te doen behooren; want het is immers deze hervormimg geweest, die aan alle mogelijke leveringen anders dan de geldelijke belasting, een einde heeft gemaakt. Voeg daarbij de enkele jaren geleden plaats gehad hebbende opheffing van de Soeratĕtana en Djajatĕtana of kortweg „pradjoerit Kartasoera", waarvan de manschappen bij de vier nog resteerende compagnieën infanterie werden gevoegd, dan is overduidelijk, dat aan het bestaan van de zooveel besproken Pinggir wel voorgoed een einde moest komen.

Een ander eveneens in de Kraton bekende interpretatie ontkent ten stelligste, als zou de Soesoehoenan uit vaderlijk gevoel bij huwelijken der Pinggir's — (en niet Paminggir), zich als *wali* beschikbaar hebben gesteld; neen, dat werd gedaan omdat de Godsdienstwet voorschrijft, dat een lid van een onderworpen stam (waartoe de Pinggir dus ook behoort), niet gerechtigd is, bij dergelijke gewichtige gebeurtenissen beslissend op te treden. Bovendien zou de *inja*-levering bedoeld zijn geweest om de eigenlijk gezegde Javanen te behoeden voor het mogelijk verlies hunner kinderen door de voortdurende afwezigheid der Hof-*inja* geworden moeders, waarvan verwaarloozing der kinderen het gevolg moest zijn. Dit komt dus hierop neer, dat volgens deze interpretatie voor den Pinggir van Staatswege niet voor de instandhouding behoefde te worden gezorgd.

Deze bewering, of wil men het wat voorzichtiger uitdrukken, veronderstelling, berust op de Kratonadat, volgens welke de Kartasoerasche vrouwen, dus de Pinggir, voor zoover zij geen *inja's* waren, aan het Hof de *djamban*- of badkamer-diensten hadden te presteeren, waartoe ook behoorde het onderhoud der privaten. Van dergelijke vernederende werkzaamheden werd de Javaan vrijgesteld; dit bewees voor onze zegsvrouw de minderwaardige positie van de Pinggirs in de Kraton; m.a.w. hun arbeid zou het kenmerk van hun slavenafkomst dragen.

Voorts zou alleen de vrouw en niet de man Pinggir heeten.

Tot zoover de nog al uiteenloopende, doch vrij uitgebreide gegevens, die wij in de Vorstenlanden hebben kunnen opteekenen. Vergelijken wij deze met de ons bekende literatuur, dan blijkt deze kariger te zijn dan de overlevering.

Als iets nieuws mag zeker worden aangemerkt de mededeeling van den heer T. Altona in zijn opstel *Over den oorsprong der Kalangs*, opgenomen in het Tijdschrift v. h. Kon. Bat. Gen. deel LXII, dat in het Bodjonegorosche desa's voorkomen, waar Pinggir's zouden gevestigd zijn, zonder dat evenwel vermeld wordt, of hunne zeden en gewoonten afwijken van de overige bevolking. In hoeverre een onderzoek ter plaatse resultaat opleveren zal, vermogen wij niet te gissen, maar veel zal dat naar onze bescheiden meening niet kunnen zijn, als men bedenkt, dat zelfs in de Vorstenlanden, — naar uit bovenstaande mededeelingen blijkt, hun tweede vaderland — zij van hun eigen bestaan niet veel meer begrijpen, ja zelfs aan den naam een geheel andere beteekenis geven. En als daarbij gevoegd wordt het algemeen gangbare begrip van den doorsnee-Solonees, dat Pinggir synoniem is van Minggiran, derhalve „tiang Pinggir" niemand anders zijn dan de bewoners der Bĕngawan-oevers, afge-

leid van *pinggir* = rand, oever *)), dan gelooven wij wel, dat een onderzoek in het Bodjonegorosche zoogoed als geen vrucht zal afwerpen.

Het is hier o.i. wel de plaats om als merkwaardigheid melding te maken van het bestaan van een heilig graf op den top van den heuvel goenoeng Widjil bij Tjandirogo ongeveer een kilometer benoorden den grooten weg van Bojolali/Solo en ter hoogte van Paras, waarin volgens den djoeroekoentji begraven ligt Kyai Hagĕng Tjindehamoh, zoon van den laatsten koning van Madjapait, die tengevolge van de overrompeling van zijn Rijk door Raden Patah naar het Westen gevlucht zijnde, onderweg stierf en ter plaatse begraven werd. Naast hem ligt nog een tombe, waarvan verondersteld wordt, dat daaronder zijn broer een laatste rustplaats vindt.

Of we hier te doen hebben met de eerder vermelde overwonnen pangerans uit Oost-Java, de aanvoeders der later geformeerde pradjoerit Balambangan, is vooralsnog niet met zekerheid te zeggen, doch genoeg zij, dat men hun een afkomst uit het Oosten toedicht, waar immers ook Balambangan ligt. Een nader onderzoek zal mogelijk licht kunnen werpen op deze momenteel nog zoo weinig zeggende aanwijzing.

Gaan wij nu na wat de vermoedelijke oorzaken waren van het verplicht gebruik van den *wali-kakim* en van de tot twee gereduceerde *talaq's.*

Over de eerste omstandigheid luiden de uitleggingen geheel verschillend: de Jogjasche schrijft ze toe aan de dankbaarheid van den eersten Sultan jegens de verzorgster van zijn geliefden zoon en opvolger; de Kartasoerasche doet, hoewel niet met zooveel woorden, voorkomen alsof dat een oude Pinggir-adat zou zijn; een der Kraton-uitleggingen verklaart het uit de opname in de Vorstelijke familie als gevolg van het zoogen der Soenans kinderen. Wij laten al deze zoo uiteenloopende verklaringen voor wat ze zijn, het is o.i. zaak naar betere, aannemelijker verklaringen te zoeken.

Daarbij ondervroegen wij in de eerste plaats den naib van Kartasoera, een naar zeggen in zijn kringen als bekwaam erkenden ouden heer van diep in de zeventig, die al deze gebruiken t.w. het gerechtigd zijn tot slechts twee *talaq's*, de verplichting om bij huwelijken van den *wali-kakim* gebruik te maken, het niet toegelaten worden als getuige bij rechtszaken en verder de vrijstelling van de *djakat* en *pitrah*, welke beide laatste door hun „heer" behooren te worden voldaan, verklaarde als uitvloeisels van hun slaafsche positie. „Wat de *amad* in Mekka is, is op Java de Pinggir", zoo zeide hij, „met dit verschil echter, dat hier alleen de vrouw Pinggir heet en de man niet, de laatste heet eenvoudig *wong tani*".

Opmerkelijk is, dat deze verklaring voor wat betreft de *pitrah*, bevestiging vindt in de Solosche Kraton-traditie, waarbij inderdaad door den Soesoehoenan ieder jaar *pitrah* voor de Pinggir wordt betaald. Dit gebeurt dan met eenig ceremonieel op den avond voor Garĕbĕg Poeasa door de Raden Ajoe Adipati Sĕdahmirah, die bij het doen uitreiken van een aanzienlijke hoeveelheid rijst en een som gelds den wachthebbenden regent vooraf de volgende, op plechtige wijze uitgesproken opdracht geeft:

„Raden Toemĕnggoeng ...., pakĕnira tampa timbalandalĕm, dawoehing timbalandalĕm, pakĕnira hingandikakaké matĕdakaké patĕdandalĕm pitrahdalĕm marang Radèn Pĕngoeloe Tapsiranom; hingkang pitrah Praméswaridalĕm Goesti Kangdjĕng Ratoe Hĕmas; hingkang pitrah hiboedalĕm Goesti Kangdjĕng Ratoe Madoerĕtna; hingkang pitrah sadèrèkdalĕm sĕpoeh hanèm; hingkang pitrah prajantoendalĕm sĕpoeh hanèm; hingkang pitrah poetra santanadalĕm sĕpoeh hanèm; pitrahé habdidalĕm lanang wadon; p i t r a h é k a w o e l a d a l ĕ m w o n g P i n g g i r", hetgeen vrij vertaald aldus luidt:

„Raden Toemenggoeng ...., Gij hebt des Vorsten opdracht te volvoeren door aan Raden Pĕngoeloe Tapsiranom uit te reiken de pitrah van Zijne Hoogheid, alsmede de pitrah's van Zijne Gemalin Goesti Kangdjĕng Ratoe Hĕmas; van Zijne moeder Goesti Kangdjĕng Ratoe Madoerĕtna; van Zijne oudere zoowel als van Zijne jongere broeders en zusters; van Zijne oudere zoowel als van Zijne jongere bijvrouwen; van Zijne oudere zoowel als van Zijne jongere kinderen en familieleden; van Zijne mannelijke zoowel als van Zijne vrouwelijke dienaren; en ten slotte van Zijne „slaven" de Pinggir's".

Na eveneens op plechtige wijze de minister geantwoord te hebben, dat de Vorstelijke opdracht stiptelijk zal worden nagekomen, doet de regent de

*) Merkwaardig is, dat de bewoners van de oevers van de kali Pépé niet den naam van tiang Pinggir worden bestempeld.

pitrah, welke in groote zilveren schalen en gewone manden is geborgen *), door den gemachtigde van den hoofdpĕngoeloe in ontvangst nemen. Deze laatste verdwijnt dan met de gaven moskeewaarts.

Den naib weer aan het woord latende, vernamen wij o.a. dat voor 25 jaar heel vaak huwelijken door hem als *wali kakim* werden voltrokken, waartoe hij de volmacht van den hoofdpĕngoeloe verkregen had, doch dat deze soort huwelijken met den tijd hoe langer hoe geringer in aantal werden, totdat zij thans sedert ongeveer 15 jaar in het geheel niet voorkomen. Redenen daartoe ziet hij in de volgende feiten:

1. de voortdurende vermenging met andere volkeren en rassen, waardoor hun eigen ras te niet wordt gedaan en daarmede dus ook hun gebruiken als vanzelf te loor gaan,

2. de vermijding van den overlast om te dien einde allereerst naar den zeven paal ver wonenden hoofdpĕngoeloe te gaan om de aanvrage in te dienen, en ten slotte

3. de verspreiding der leden van den voormaligen stam naar elders.

Hoewel zij slechts weinig van het voorafgaande afwijkt, lijkt het ons niet overbodig ook even te vermelden de veronderstelling ter zake van den loerah van Kartasoera Sastrabratana. Hij toch schrijft het verval van dit gebruik toe aan de schaamte, de gemakzucht en de onkunde der betrokkenen: schaamte omdat alvorens de nikah plaats vond, de bruidegom eerst door den naib pleegde te worden gevraagd of hij tot de Pinggir behoorde, in welk geval hij naar den *wali kakim* werd verwezen; waaruit vanzelf volgde, dat door het tevoren onwetende publiek zijn slaven-staat werd ontdekt; gemakzucht omdat hij bij het bekennen van zijn Pinggirschap onvermijdelijk de verre reis naar den *wali kakim* had te maken, met als noodwendig gevolg het lange wachten tengevolge van de benoodigde formaliteiten; onkunde doordien hun voortdurende bloedvermenging met andere rassen hun oorspronkelijke gebruiken in het vergeetboek deed geraken.

Ten overvloede wellicht willen wij terloops mededeelen, dat tijdens de regeering van Pakoe Boewana IV en zijn voorgangers, de vorst uit hoofde van zijn hoedanigheid van Hoofd van den Eeredienst, de *wali kakim*-bevoegdheid zelf in handen hield, waardoor bij voorkomende gevallen van huwelijksluiting met *wali kakim*, de hoofdpĕngoeloe genoodzaakt was des Vorsten toestemming te vragen. Bij troonsbestijging van Pakoe Boewana V (in October 1820), delegeerde evenwel Zijne Hoogheid uit practische overwegingen dit Vorstelijke praerogatief mèt het *Imam*schap aan den hoofdpĕngoeloe, tengevolge waarvan deze hoofdambtenaar in godsdienstzaken een nagenoeg onbeperkte macht verkreeg, die ongeveer te vergelijken is met het vrijwel onbeperkt gezag in staatkundig opzicht van den Rijksbestuurder. Met uitzondering van enkele jaren gedurende de regeering van Pakoe Boewana VII (1830—1858) tijdens welke deze uit niet meer na te speuren overwegingen de *wali-kakim*-bevoegdheid terugnam, is de door Pakoe Boewana V tot stand gebrachte delegatie tot heden ten dage adat gebleven.

Uit de verschillende gegevens blijkt zonneklaar, dat het z.g. buitengewone voorrecht, waarvan de Pinggir's mochten gebruik maken om bij huwelijken den Soesoehoenan of Sultan uit te noodigen als hun *wali* op te treden, inderdaad niets anders was dan de godsdienstwettelijk voorgeschreven *wali kakim*, die verplicht is gesteld bij gemis van een natuurlijken *wali*. Van dit walischap, plicht der mannelijke familieleden in agnatische, opgaande, nederdalende zoowel als zijlinie, zijn uitgesloten behalve minderjarigen en ontoerekenbaren o. a. ook slaven, omdat deze laatsten vanwege hun staat immers als onvolwaardige menschen worden beschouwd, derhalve ook onmondig zijn. Hieruit blijkt, hoe logisch de verklaring van gemelden naib van Kartasoera is, volgens welke het den Pinggir niet mogelijk was als getuige op te treden, welke verklaring bevestiging vindt in het Tijdschrift van Ned. Ind. 6e jaargang deel I (pag. 490) vervatte opstel van den oud-translateur Winter, over de „Rechtspleging in Soerakarta" enz.

Wat nu hun tot twee gereduceerde *talaq's* betreft, de elkaar geheel dekkende mededeelingen van evengenoemden naib en van den *pamidjen pradikan* van Langĕnhardjo *), laat o.i. geen ruimte meer open om te denken, dat de Pinggir geen slaven zouden zijn geweest, vooral ook waar op onze

*) Er zijn zes zilveren schalen en 64 manden of sĕnik's: de eerste bevatten de pitrah van den Vorst en de leden van zijn Huis, de laatste bevatten die van zijn dienaren en „slaven"

*) Zie mijn bijdrage over „Gadjahmati's", Djåwå jg. 1922 blz. 15-21.

ter zake gedane vraag bevestigend antwoord van Arabische zijde ontvangen werd, dat inderdaad volgens Qor'anisch voorschrift aan de slaven slechts twee talaq's worden toebedeeld. Voeg daarbij de vernederende werkzaamheden, die de vrouwen in de Kraton behooren te verrichten naast de *tjoban* der mannen, dan kan, naar het mij voorkomt, de conclusie niet anders luiden, dan dat de Pinggir's tot op heden nog niet officieel vrij gemaakte slaven zijn, gelijk ook bewijst de voor hen jaarlijks door den Soesoehoenan te betalen pitrah. Ook de pradikan van Djatisaba heeft ons destijds hetzelfde gezegd (zie mijn artikel over de Gadjahmati). Of nu het gebruik hunner vrouwen als minnen inderdaad verband hield met de grondgedachte, dat van Staatswege niet voor de instandhouding van het ras behoefde te worden gezorgd, zooals een Kraton-interpretatie dat wil, vermogen wij bij gebrek aan afdoende bewijzen bezwaarlijk te bevestigen.

Voorts wijst hun afgezonderd leven in eigen desa of kampong en het z.g. zich niet met andere rassen mogen vermengen m.i. onherroepelijk op hun minderwaardige afkomst; naar onze meening was het in geen geval hun adat, bij elkaar te blijven en endogame huwelijken te sluiten, maar was hun eenvoudig vanwege de overheerschers een bepaalde wijk of buurt toegewezen, buiten welke zij zich niet mochten vestigen, terwijl uiteraard geen enkele Javaan erover dacht, zich te vernederen door met een slaaf of slavin te trouwen.

Over de beteekenis van den naam Pinggir zijn, voor zoover ons bekend, slechts drie verklaringen gegeven: de eerste is een der Kraton-interpretaties, welke verklaart, dat hij een afkorting is van *paminggir* d.i. *sinĕlir* of geliefde; de tweede, een uitleg van eerdergenoemden Sastrabratana, ziet in het woord ook een verhaspeling van *paminggir*, doch met de beteekenis „slaaf"; de derde is het algemeen gangbare begrip, dat hij niets anders was en is dan het eenvoudige Javaansche woord *pinggir* d.i. rand, oever, strand, kant zijde enz., en zou moeten aanduiden, dat de plaats hunner afkomst aan zee lag, n.l. Balambangan. Wij gelooven, dat de Kratonverklaring gerust terzijde kan worden gelegd, aangezien uit e.e.a. volkomen is gebleken, dat de Pinggir door den Vorst alles behalve geliefd was, althans in de goede beteekenis, die wij daaraan hechten.

Zoodat alleen overblijven de twee laatste uitleggingen, waarvan de beteekenissen zoo geheel van elkaar verschillen: slaaf en strandbewoner. Voorzichtigheidshalve zullen wij het niet wagen, daaruit een keuze te doen.

In het voorbijgaan willen wij echter even aanteekenen de in antwoord op onze gedane vraag gegeven uitleg van den broeder van den hoofdpĕngoeloe, die dezen functionaris als adjunct op zijn bureau is toegevoegd, n.l. dat Pinggir identiek zou zijn aan Gadjahmati: de eerste naam wijst alleen aan, dat hun stamland aan zee lag d.i. p i n g g i r i n g s a g a n t ĕ n — dus alweer de gewone beteekenis van het woord *pinggir* —, de tweede zou een andere naam zijn voor Radjĕgwĕsi in het Banjoewangische, van waar onze veel besproken Balambangers afkomstig zouden zijn.

Thans nog de vraag, wie er eigenlijk Pinggir heet: de vrouw, zooals door zoovelen wordt beweerd, of de geheele stam? In het eerste geval toch zou de stam vroeger een anderen naam gedragen moeten hebben, en zoo ja, wat was dan die stamnaam?

Volgens de meeste ons ten dienste staande verklaringen z.a. die van Sanatirta, den naib van Kartasoera, en een der Kraton-interpretaties, heette alleen de vrouw Pinggir, de man werd eenvoudigweg *wong tani* genoemd; een nog strenger uitleg is gegeven door meer gemelden Sastrabratana, die zegt, dat alleen Pinggir waren zij, die onderling met elkaar trouwden. Wij voor ons houden dergelijke verklaringen voor een recente uitvinding, toen de ware geschiedenis der Pinggir's vergeten was, doch men niettemin behoefte had aan het bezit van een verhaal omtrent deze te midden der gewone bevolking gevestigde groep. Met de weinige middelen die ten dienste stonden, schiep men zich een legende nopens de afkomst der Pinggir's, hun adat, hun milieu, de beteekenis van hun naam enz. enz., welke moest doorgaan voor een overlevering, die men gekregen had van vader op zoon. Iets dergelijks ontmoetten wij eveneens bij het onderzoek naar de geschiedenis van de Gadjahmati.

Wij houden Pinggir dan ook voor den stamnaam, dus voor den oorspronkelijken naam van man en vrouw beiden. Ten bewijze daarvan zij hier aangehaald de in de oude Javaansche wetboeken Hanggĕr-Hagĕng en Nawala-Pradata, evenals in de *pitrah-dalĕm*-formule voorkomende bewoordingen,

waar van *wong Pinggir* en niet van *wong wadon Pinggir* sprake is.

Art. 18 van het wetboek Hanggĕr-Hagĕng, waarvan de origineele, met zegelafdruk van den Soloschen Rijksbestuurder en de handteekening voor „gezien" van den Resident Van Prehn gewaarmerkte exemplaar berust in het museum Radyapoestaka, en dateert van Zondag 3 Bĕsar Wawoe 1747 of 4 October 1818, luidt:

Hinggih sahoepami habdidalĕm Kambĕng jen salaki-rabi koewat djalĕripoen, jen abdidalĕm Pinggir hoetawi Gadjahpĕdjah [1]) koewat hestrinipoen enz.", d.i. dat bij het huwelijk van 's Vorsten onderdanen de Kalang's de man, doch bij de Pinggir's en Gadjahmati's de vrouw den voorgang heeft, enz", een wetsbepaling welker geest volkomen afwijkt van de denkwijze en de moraal van het Javaansche volk. Dit ontegenzeggelijk eigenaardig voorschrift der oud-javaansche wetgeving, waaromtrent wij reeds het een en ander in ons vorig opstel over de Gadjahmati hebben opgemerkt, vindt navolging in artikel 24 van de door Pakoe Boewana IV uitgevaardigde Nawala Pradata [2]) hetwelk luidt:

„Hanadéné moenggoeh kawoelaningsoen wong kalang wong pinggir, wong gadjahmati anggoné homah-homah, hĕndi hingkang hingsoen handikakakĕn hangloempoekakĕn, hija hikoe loerah bĕkĕle; jèn padoe salaki-rabi, jèn wong kalang koewat lanangé, jen wong pinggir wong Gadjahmati koewet wadoné", waarvan de er naast geschreven autenthieke vertaling is:

„Mijn onderdanen de Kalangers, Pinggirs en Gadjahmati, hebben gene Loeras, of hoofden, zullen den gene die door mij benoemd wordt, om hun lieden te bevelen, hun Loera wesen en zal, wanneer bij de Kalangers verschil over man en vrouw mogte ontstaan de man boven de vrouw geprefereerd worden, doch zulks bij orang Pinggir of Gadjahmati vindende zal de vrouw meer voor recht, als de man hebben". Aldus de woordelijk weergegeven officieele vertaling. Aangezien die wetboeken onaanvechtbaar voor beide seksen verbindend waren, en bij de pitrahceremonie godsdienstwettelijk de vrouw in geen geval uitgesloten is, lijkt het mij bezwaarlijk aan tenemen, dat alleen de vrouw Pinggir zou heeten, en niet de man. Dezen uitleg verwerpen wij dan ook ten eenenmale.

---

1) Kramavorm voor Gadjahmati.

2) Het origineele stuk voorzien van het lakstempel van den Soesoehoenan en de handteekening van resident van Prehn, waarvan de vertaling onderteekend is door den translateur Winter, dateert van 4 October 1818 en wordt eveneens bewaard in het museum Radyapoestaka.

OGEL

door

R. MEMED SASTRAHADIPRAWIRA.

Onder de vele vormen van specifiek inheemsche tooneelspelen welke men in de Soendalanden kent, nam de Ogel of Reog enkele tientallen jaren geleden zoo niet de voornaamste, dan toch een belangrijke plaats in. Geen feest werd gevierd of men liet een Ogel-gezelschap komen; vooral bij besnijdenisfeesten was zulk een vertooning zoo goed als onmisbaar. Immers, is de voorstelling zelf voor de genoodigden reeds een amusement, de angkloeng-muziek, die haar begeleidt, heeft men noodig om de gamelan te vervangen, terwijl bij optochten het orchest van den ogel-troep als ronzebons dienst doet.

In den laatsten tijd echter heeft deze origineele Soendaneesche volkskunst helaas veel van haar populariteit verloren, zoodat men thans kan zeggen, dat de Ogel ten doode gedoemd is.

Het mag als bekend worden verondersteld, dat de Ogel een gezelschap is van potsenmakers, die in het openbaar, tegen betaling van een vooraf bedongen prijs, optreden en de toeschouwers met grappen, potsierlijke bewegingen en grimassen amuseeren. Desniettegenstaande lijkt het mij niet ondienstig hierover iets meer te vertellen, om zoodoende de psyche van het West-Javaansche volk, in het bijzonder die der echte Soendaneezen, te doen kennen.

Men zou geneigd zijn te meenen, dat de leden van een Ogel-troep — de muzikanten incluis — uitsluitend in dat beroep hun bestaan vinden. Niets is minder waar; het tooneelspelen is slechts een bijbaantje, want meestal zijn deze gevierde grappenmakers gewone landbouwers.

Laten wij even het leven van deze menschen van nabij gade slaan.

Zoodra de eerste regens gevallen zijn, begeven zij zich voor dag en voor dauw, gewapend met een patjol, naar hun sawah, waar zij tot laat in den middag blijven werken. Maar als er feest is in de kampong, of in de naburige dessa, bij welke gelegenheid zij moeten optreden, dan bergen zij hun landbouwgereedschappen weg, maken zich gereed voor de vertooning, en de eens zoo eenvoudige tani's ontpoppen zich als de grootste komieken, die uren achtereen de lachspieren der toehoorders in beweging weten te houden.

Na afloop van het feest keeren zij met het beloofde bedrag huiswaarts, waar zij hun roes uitslapen om daarna weer kalm den dagelijkschen arbeid te hervatten. Noch ongunstige kritiek, noch welgemeende loftuitingen kunnen op een ogel-speler een werkelijk diepen indruk maken. Zwaait men hem voor zijn onbetaalbare grappen eenigen lof toe, dan lacht hij, niet zoozeer uit ingenomenheid als wel uit beleefdheid.

Is hij misschien ervan doordrongen dat roem vergankelijk is?

Maakt men hem verwijten, omdat zijn grappen iets beleedigends inhielden, dan kijkt hij wel wat ernstig, doch brengt spoedig zijn gezicht in den oorspronkelijken plooi terug en trekt zijn schouders op, alsof hij bij zich zelf denkt: „Moet men er zich boos over maken? Het was toch maar een grap!"

Het is inderdaad onbegrijpelijk, dat een publiek persoon als de ogel-speler zoo onverschillig kan zijn voor attentie.

Speelt hij dan uitsluitend om den broode, zonder de minste aspiratie om beroemd te worden?

Deze vraag is moeilijk te beantwoorden en daarom is het misschien beter om het leven van deze lieden wat nauwkeuriger in oogenschouw te nemen; mogelijk vinden wij daarin de verklaring van hunne bevreemdende houding.

Nadat de tweede wiedtijd is afgeloopen, maakt het ogel-gezelschap zich gereed om rond te trekken (*ngamen*), want nu valt er op het land weinig meer te arbeiden; de padiaanplant eischt geen intensieve verzorging meer, de toevoer van bevloeiingswater kan geleidelijk worden verminderd, zoodat er geen bezwaren meer bestaan om voor enkele maanden de kampong te verlaten.

Tegenwoordig bieden de cultuurondernemingen, waar het werkvolk na zijn zware dagtaak behoefte heeft aan eenige verpoozing, voor de ogelspelers een goede gelegenheid om geld te verdienen.

Daar geven zij een reeks voorstellingen, en als hun buidel gevuld is, keeren zij tegen den oogsttijd naar vrouw en kinderen terug.

Dan breekt de oogsttijd aan. Overal valt groote bedrijvigheid waar te nemen. Overal is er vreugde en overal wordt feest gevierd. Hier heeft een besnijdenis plaats en ginder een trouwpartij; kortom, de oogsttijd is een tijd van algemeene vroolijkheid en vermaak. Waarom ook niet? Men heeft een rijken oogst gehad, de voorschotten zijn afbetaald en dat alles stemt tot vreugde. En als er een besnijdenis moet plaats hebben, of er moet een dochter, die reeds ten huwelijk is gevraagd, worden uitgehuwelijkt, waarom dan nog langer te wachten?

De leden van het ogel-gezelschap hebben het in dezen tijd soms erg druk, want behalve dat zij voor hun feestvierende kamponggenooten moeten optreden, rust op hen ook de plicht om hun eigen kameraden, die een slamĕtan houden, een blijk van belangstelling te geven. Dan verleenen zij elkander bij het treffen van voorbereidingen voor het feest bijstand in den vorm van arbeid en zij geven daarbij een vertooning, zonderdat de feestvierende makker tot eenige betaling verplicht is. Deze uiting van vrijen wil om iets te doen ten genoegen van hen, voor wien men sympathie heeft, noemt de Soendanees *kaoel*. Waarom zouden zij dat ook niet doen; de band, die hen samenbindt, is niet alleen die van vriendschap, doch ook die van het bloed. Want slechts bij hoogste uitzonderingen maakt een niet-familielid deel uit van het gezelschap. De troep is dus een intieme kring, waarin men zich op zijn gemak gevoelt. Daardoor wordt steeds een goede geest geschapen onder de leden.

De eerste vraag, die men bij het onderzoek naar de ontwikkeling van eenige kunst en dus ook t.a.v. de ogel, pleegt te stellen, is: Hoe verwerft de speler zijn vaardigheid? Bestaat er een soort opleiding of school?

De laatste vraag moet dadelijk ontkennend worden beantwoord. De ogelspeler leert zijn vak precies op dezelfde wijze als de dalang zijn wajang-repertoire, alleen door afkijken, gewoonlijk van zijn vader. Als kleine jongen volgt de adspirant-ogelspeler zijn vader of naasten bloedverwant, die het beroep van *bodor-ogel* uitoefent, overal. Gedurende de voorstelling geeft de „élève-potsenmaker" wat intermezzo's om de tooneelkoorts te leeren overwinnen. Soms beantwoordt hij de door den clown gestelde vragen, die hij uit het hoofd heeft geleerd en die natuurlijk vol humor zijn. Langzamerhand begint de opgeschoten knaap de geheimen van het vak te kennen en, ouder geworden, treedt hij op, eerst een ondergeschikte rol vervullende. Zoo gaat het door tot hij volleerd is en zelf een nieuw gezelschap in het leven kan roepen.

In den tijd, toen de Preanger-regenten zich nog als heer en meester over het door hen bestuurd gebied met inbegrip der bevolking beschouwden, bereikte de ogelkunst een hooge ontwikkeling. De oorzaak ligt wel hierin, dat de regenten van voorheen het grootste gedeelte van hun tijd met jagen en visschen doorbrachten. Zulk een jacht- of vischpartij ging steeds gepaard met feesten. Dan bleef de regent eenige dagen, soms zelfs weken, in een bepaalde streek, in de nabijheid van een wildrijk bosch of een vischrijke rivier. Natuurlijk mocht het niet aan amusementen ontbreken en de ogel was de aangewezen vermakelijkheid om algemeene vroolijkheid onder het talrijke gevolg van den regent te brengen. Zelfs toen de macht der regenten reeds belangrijk was gekortwiekt en hun inkomsten werden omgezet in een vaste bezoldiging, welke belangrijk minder was dan het totaal bedrag, dat zij uit belastingen en koffieprocenten ontvingen, hadden de regenten nog wajang- en ogelspelers in dienst.

Langzaam maar zeker echter ging de belangstelling voor den ogel achteruit, hetgeen, naast de bovengenoemde oorzaak van een veranderde sfeer in de dalĕms, zeker ook toegeschreven moet worden aan velerlei andere oorzaken. Als de voornaamste daarvan kan zeker ook de veranderde tijdgeest worden aangemerkt. De tegenwoordige generatie toch geeft den voorkeur aan een gewone tooneelopvoering of een voorstelling van een rondreizende bioscoop — welke men tegenwoordig overal, zelfs op de meest afgelegen plaatsen kan aantreffen — boven een ogelvertooning, die in haar oogen van onbeschaafdheid getuigt en daarom vernederend is.

Maar de ogelspelers zijn van huis uit eenvoudige tani's, wier optreden voor het publiek gebonden is aan een oude traditie, zoodat het vanzelf spreekt, dat de wijze waarop zij zich van hun taak kwijten, geen gelijken tred heeft gehouden met de snel

voortschrijdende evolutie. Bovendien maken vele ogelspelers zich dikwijls schuldig aan het opzettelijk verkeerd uitspreken van Koran-teksten, hetgeen hun ook nog de afkeuring van vrome Islamieten op den hals haalt.

De toename van het aantal godsdienstvereenigingen werkt, hoewel indirect, er dus ook toe mede om het bestaan van de ogelspelers in verdrukking te brengen.

Een uitzondering op den regel evenwel maakte zeker de kort geleden, wegens het overlijden van den voorman, ontbonden Bandoengsche ogeltroep, die genoemd werd naar den naam van de ziel van het gezelschap, *Bapa Eon*. Deze troep had zich tijdens zijn bestaan zulk een vermaardheid verworven, dat de naam Eon over geheel Java bekend was. Geen wonder, want dit gezelschap bestond uit de beste artisten, die de ogelwereld ooit heeft kunnen voortbrengen. De *Ogel-Eon* speelde niet alleen in de Preanger of in het Bantamsche, maar ook in Midden- en Oost-Java, waar vrijwel niemand Soendaneesch verstaat. Het loon, dat zij ontvingen, was dan ook steeds boven het normale; het varieerde tusschen *f* 50.- en *f* 100.-, exclusief de reiskosten.

Dat Eon een buitengewoon groote begaafdheid bezat, moge blijken uit de uitlating van een der Preanger-regenten, die zeide, dat indien hij stierf, het Soendaneesche volk slechts een regent verloren had, welk verlies gemakkelijk te herstellen zou zijn. Doch kwam daarentegen Eon te overlijden, dan zouden de Soendaneezen in hem een groot kunstenaar verliezen, wiens heengaan een onherstelbaar verlies voor het heele volk zou beteekenen.

Had ook Eon, die om zijn genialiteit zoo werd geroemd, geen zwak voor attenties?

Schijnbaar niet, want ook hij was slechts een eenvoudig landbouwer, wiens levenswijze niet van andere desalieden verschilde. Het is dan ook traditie, die de ogelspelers zoo onverschillig maakt. Immers, het eerste gebod, dat zij in acht moeten nemen is: *verkoop geen grappen buiten de vertooning!*

Hun houding moet dus passief zijn. Maar het is niet eenvoudig een groote menschenmenigte aan het lachen te brengen: er moet van de spelers dus iets uitgaan, een onweerstaanbare suggestie, die de lachlust van de toeschouwers opwekt.

Wellicht is het verbod, om geen grappen te verkoopen buiten de voorstelling, tevens een middel om zelf energie te ontwikkelen. Bovendien moet ieder ogelspeler zich onderwerpen aan velerlei voorschriften, die eigenlijk niets anders zijn dan een soort „tapa". Zoo moeten zij de vermelde spreuk (*djangdjawokan*) uit het hoofd hieronder leeren:

Soeka noe nongton,
soeka noe ditongton,
soeka soetji, moelja badan,
sampoerna koe panarima.

Deze spreuk moeten zij trouw, voordat het spel begint, prevelen en dan kunnen ze er zeker van zijn, dat zij succes zullen oogsten.

In het Nederlandsch zou deze spreuk als volgt kunnen worden vertaald:

Vroolijkheid bij de toeschouwers,
vroolijkheid bij de spelers.
Een vreugde vol reinheid
is een weldaad voor het lichaam,
mits door dankbaarheid bekroond.

Het prevelen van deze spreuk alleen heeft natuurlijk geen nut, maar ze is voor hen een tooverspreuk geworden, want door het lange vasten, soms tot veertien dagen lang, gaat van die enkele woorden dan zulk een kracht uit, dat het publiek niet meer de macht heeft over zijn lachspieren en zich zonder erg laat bespotten.

Thans over den aard der instrumenten, waarmede zij werken.

Als er feest is in de kampong, waarbij een ogeltroep optreedt, dan hoort men reeds van verre, nadat de avond is gevallen, kort op elkaar volgende doffe slagen, afgewisseld door een mollig, klokkend geluid en langgerekte, klagende tonen als die van een klarinet. Dit is de muziek, die de ogelvertooning begeleidt. De doffe slagen worden voortgebracht door het slaan op een trom, die aan een kant met geitevel is bespannen en die den klank nabootsenden naam *dogdog* voert. Men onderscheidt vier soorten dogdog, die naar gelang van hunne grootte: *talingting*, *tempas*, *brangbrang* en *indoeng* worden genoemd. *Talingting* is de kleinste, dan volgt *tempas* enz.

Het klokkend geluid is dat van de *angkloeng*, een instrument, dat uit drie bamboekokers van verschillend kaliber bestaat, van boven schuin afgesneden en geregen aan een bamboelat. Van onderen zijn de kokers gesloten door een knoop (tus-

schenschot) en onder dien knoop zijn twee uitsteeksels aangesneden, zoodat, wanneer het toestel geschud wordt, deze drie kokers heen en weer kunnen schommelen en daardoor geluid maken. Het heele toestel is gevat in een raam van bamboe. Hoewel de kokers in grootte verschillen, brengen zij toch eenzelfden toon voort, zij het dan ook in verschillende octaven.

Zoo heeft men bij de ogel vier angkloengs, die aan een horizontale bamboe zijn gehangen en welker beide uiteinden op ongeveer een meter hoogte op een voetstuk rusten. Voorts worden deze instrumenten zoodanig geplaatst, dat zij onder het bereik zijn van de spelers. Ook de angkloeng heeft verschillende namen, welke bepaald worden door het kaliber. Men onderscheidt de kleine, middelmatige, groote en zeer groote. De kleine heet *engklok*, de middelmatige *gantjang*, de groote *brangbrang* en de zeer groote *indoeng*. De standaard waaraan deze instrumenten worden gehangen, noemt men *kakantjo*.

Dan hebben zij nog de *tarompet*, die de klagende tonen voortbrengt. Het is niet de trompet die bij de Europeesche blaasinstrumentbe hoort, doch een eenvoudige houten fluit, die als een klarinet bespeeld wordt en slechts voorzien is van vier of zes gaten, terwijl zij trechtervormig uitloopt.

Bij een volledig ogel-orchest behoort ook de *goöng-awi*, die in de plaats treedt van de metalen gong. Zij bestaat uit een dikke bamboe, van onderen door een knoop gesloten. Los erin staat een dunnere bamboe, aan beide kanten open. Door in deze te blazen wordt een diep, zwaar geluid voortgebracht, terwijl de toon gewijzigd kan worden door de dunne bamboe langzaam in den koker op en neer te bewegen.

Een *kĕkĕtjrek* completeert het heele orchest; dit instrument bestaat uit twee op elkaar hangende metalen plaatjes, door een touw bij elkaar gehouden. De speler slaat erop met een soort houten hamer; men krijgt daardoor een rumoerig gerinkel te hooren.

Deze instrumenten bij elkaar kunnen, als zij gelijktijdig worden bespeeld, een oorverdoovend lawaai maken, doch goed en zacht bespeeld, kan daaruit dragelijk muziek voortkomen. Het lawaai maken bij het begin van de voorstelling noemt men *nitirkeun*; het doel is daarmee de aandacht van de omwonenden te trekken.

Wat de aard van de muziek betreft, deze verschilt aanmerkelijk van het geen men in Europa als zoodanig kwalificeert. De Inlandsche muziek, inzonderheid de angkloengmuziek, heeft niet het doel gemoedsaandoeningen te openbaren, doch is slechts middel tot opluistering van gebeurtenissen, waarbij zij vroeger zeker religieuze beteekenis heeft gehad. De muzikant speelt iets wat vooruit is klaar gemaakt en meestal bestaat uit menigvuldige herhalingen van eenzelfde thema, zij het ook met eenige variatie in toonaard en rythme. Slechts als iemand met zijn *rĕbab* (een soort viool), *soeling* (fluit) of *angkloeng* alleen is en zijn gevoelens omzet in klanken, zonder zich te laten afleiden door de gedachte welken indruk zij op anderen maken, dan spreekt het gemoed hoorbaar door de muziek.

Nu zullen wij in gedachten zoo'n ogelvoorstelling bijwonen.

Op het erf van een kamponghuis zien wij de spelers, gewoonlijk vier in getal, onder leiding van den oudste van de troep, die evenals bij de wajang ook *dalang* wordt genoemd, met hun *dogdog* in een kring dansen en zingen, met hun gezicht naar het midden gekeerd. Daar brandt een petroleumlamp, die op een standaard van ongeveer een meter hoogte is geplaatst, de *antjor*. De lamp is niet voorzien van een lampeglas, waardoor ze dan ook vreeselijk walmt. Naast de lamp, of liever gezegd vuurbundel, is een ordinair presenteerblad geplaatst, vol van zoetigheden en vruchten, de *sasadjen*. Deze worden bij het maken van grappen duchtig aangesproken. Zoo wordt bv. tijdens de voorstelling onder de spelers een wedstrijd gehouden in het eten van pisangs. Tot groot vermaak van de toeschouwers verdwijnen de pisangs met groote vlugheid in den mond van de potsenmakers en wie het meest kan verorberen, wordt dan tot kampioen verklaard.

Zoo zien wij de gekste dingen; de grappen zijn meestal vol humor, doch dikwijls ook vuil en grof. De voorstelling is dan ook een en al spotternij, zelfs jegens het publiek, waarvoor toch eigenlijk gespeeld wordt, betoont men weinig égards. Dit is m.i. eveneens een aanwijzing, dat de ogelvertooning oorspronkelijk geen vermakelijkheid geweest is, doch een tot spel verworden uitvoering van eenigerlei religieus-magische handeling moet zijn, welk vermoeden ook reeds wordt gewekt wanneer men nagaat dat een ogelvertooning eigenlijk alleen bij een of andere bijzondere gelegenheid als een be-

snijdenis, een verhuizing e.d.g. te pas kwam, en eerst later een op zich zelf staande vermakelijkheid is geworden.

Zijn de moppen inderdaad uitsluitend zotternijen of bevatten zij ook een zekere tendenz?

Een groote *oelama* (Mohammedaansche geleerde) heeft eens gezegd, dat men uit de ogelvoorstelling veel leering kan trekken. Dat hij waarheid gesproken heeft, zal uit het ondervolgende blijken.

Wij zien de spelers hun *dogdog* wegbergen, een teeken dat de eigenlijke voorstelling begint. In gedachten zullen wij maar den beroemden Eon voor ons laten optreden.

Ziet, Eon verkleedt zich. Hij trekt een sarong aan, maakt zijn hoofddoek op tot een *bnědo*, zoodat hij er wat deftig uitziet. Vervolgens maakt hij een der trommen tot zitplaats en de groote *dogdog* tot tafel. Dan houdt hij den stok, waarmee een zijner makkers op de kleine trom slaat, tusschen zijn vingers en doet net alsof hij schrijft. Hij moet dan een djaksa verbeelden, die recht zal spreken over enkele overtreders van de wet.

Dan wordt de eerste beklaagde voorgeroepen. Heel deftig vraagt Eon den beklaagde wat hij alzoo misdreven heeft.

„Men heeft mij ervan beschuldigd een karbouw te hebben gestolen!"

„En erkent gij schuldig te zijn?" vraagt de pseudo-djaksa.

„Neen, wel erken ik een karbouw gevonden te hebben, maar gestolen heb ik hem niet, want het beest bevond zich in mijn tuin toen ik hem aantrof. Ik dacht dat het van niemand was en daarom heb ik het dier als het mijne beschouwd."

„Ik spreek je vrij!" zegt Eon met deftig handgebaar.

De vrijgesprokene verdwijnt.

Dan laat Eon den eigenaar van den karbouw voorbrengen.

„Is het waar, dat gij een karbouw verloren hebt?" vraagt de pseudo-rechter.

„Ja," antwoordt de man.

Hoe weet ge dat, dat de karbouw, die bij beklaagde aangetroffen werd, Uw eigendom is?"

Dan noemt de eigenaar de kenteekenen van zijn buffel, hopende daarmee zijn eigendomsrechten te kunnen bewijzen.

„Hoe komt het toch," vraagt Eon weer, „dat Uw karbouw in den tuin van beklaagde terecht kwam?"

„Hij is zeker losgeraakt", antwoordt de eigenaar even ernstig.

„Ha, vriend", zegt Eon komisch, „van nu af aan ben je geen eigenaar meer van dat beest, want je hebt getoond een slecht meester voor hem geweest te zijn en bovendien wordt je nu tot *f* 50.— boete veroordeeld wegens het laten losloopen van vee!"

Zou Eon daarmee den spot willen drijven met de bestaande rechtspraak?

Wij weten het niet, maar we kunnen er deze leering uit trekken, dat wat men *recht* noemt, niet altijd recht is.

Eon maakt zich voor een tweede tooneel gereed. Hij zal nu voor *menak* (Inl. bestuursambtenaar) spelen, die een aanslag houdt voor de inkomstenbelasting.

De eerste belastingplichtige komt voor.

„Wat is je beroep?" luidt Eons vraag.

„Ik ben grassnijder," antwoordt de man.

„Hoeveel verdien je per dag?"

„Vijftig centen."

„Moet je", zoo vervolgde de pseudo-ambtenaar, „om het beroep van grassnijder te kunnen uitoefenen, kapitaal hebben?"

„Neen", zegt de man, „een *arit* (grasmes) en een *soendoeng* (pikoelan) vormen tezamen mijn kapitaal."

„Dus je verdient geld zonder kapitaal!"

„Ja."

„Goed", zegt Eon plechtig, „je wordt aangeslagen voor honderd gulden per jaar, omdat je voor je bedrijf niet de minste risico draagt, begrepen?"

De man wil protesteeren, doch Eon trekt een boos gezicht en met een afwijzend handgebaar gelast hij den ontevreden belastingplichtige te verdwijnen, zeggende: „Een menak duldt geen tegenspraak; je moet maar leeren in het vervolg niet zoo gemakzuchtig te zijn!"

Dan wordt een ander voorgeroepen.

Er weer vraagt Eon naar zijn beroep.

„Ik ben kainhandelaar," antwoordt de man.

„Hoe groot is je kapitaal?"

„Tien duizend gulden."

„Dat is veel," zegt Eon, „en als je verlies lijdt, hoe dan?"

„Dan verlies ik alles," zegt de man, „want dat kapitaal heb ik van anderen geleend en wel tegen zeer hooge rente!"

Eon fronst zijn wenkbrauwen, krabt zich eventjes achter de ooren en zegt heel goedig: „Ik ben de lankmoedigheid zelf en daarom word je maar voor ƒ 10.— aangeslagen, omdat je zoo'n groote risico draagt."

Dit zijn twee fragmenten uit een ogelvoorstelling.

Indien men het goed beschouwt, is een ogelvertooning niet louter potsenmakerij, doch valt er ook wel degelijk een begin van tooneelkunst in te bespeuren, zij het ook in primitieven vorm. En als men voldoende belangstelling voor deze volkskunst had getoond, zou er wellicht een volkstooneel uit hebben kunnen ontstaan.

NOGMAALS VERBODEN RIJKDOM

I

Volksgeloof in de Vorstenlanden

door

C. HOOYKAAS.

Djåwå 1929, eerste aflevering blz. 22—33 bevat een zeer lezenswaardig artikel van Dr. Drewes, waarin deze groepeert wat hem uit mondelinge en schriftelijke overlevering bekend was geworden over Verboden Rijkdom. Volledigheidshalve kunnen hieraan nog een drietal verhalen worden toegevoegd, die Dr. Hazeu in het begin van zijn verblijf op Java opteekende uit den mond van een verteller. Het tweede is ook te vinden in Dr. De Vries' Volksverhalen uit Oost-Indië, deel II, 1928, Nr. 175, blz. 292—4; de beide andere konden in dit toch al zoo rijke werk niet meer worden opgenomen wegens plaatsgebrek. Ze spreken voor zichzelf en worden daarom hier zonder meer weergegeven.

1) *Njai Blorong, de Godin der Rijkdom.*

Er waren eens tweelingbroers, die meer dan arm waren. „Kom broer, laten we Blorong opzoeken!" „Ik vertik het, broertje. Wie die Blorong van jou opzoekt, daar vertelt men van, dat hij den dag na zijn dood een oven van losse steen wordt, o1 als zuil gebruikt wordt in het paleis van Njaī Blorong."

De jongste broer ontkende dit, en vroeg om het te mogen doen. De oudste antwoordde: „Goed, zoo als je wil, maar ik vertik het."

Toen ging de jongste weg naar het meer van Pinihan. Hij ontmoette Njaī Blorong. De afspraak luidde, dat hij daags na zijn dood weggehaald zou worden om als zuil te dienen.

„Goed, dat wil ik wel, wanneer de bezem versleten is."

Toen verkreeg hij schatten. Vervolgens keerde hij naar huis terug, rijk en wel, onschatbaar rijk. Nu had hij twee kinderen, waartegen hij zei: „Zeg, jongens, hier hebben jullie honderd gulden, geef die aan je oom mèt een stel karbouwen; daar kan mijn oudste broer mee ploegen."

De jongens antwoordden: „Goed!" Ze leidden de karbouwen, en namen de honderd gulden mee. Bij het huis van hun oom gekomen: „Wat is er aan de hand, zeg?" „Vader heeft ons opgedragen U honderd gulden te geven en een span karbouwen!"

Hun oom antwoordde: „Ik wil er niets van weten, dat geld van Blorong, wat is dat voor smurrie? Neem het maar weer mee terug, ik moet er niets, van hebben."

De jongens gingen weer naar huis. Hun vader vroeg ze: „Brengen jullie het weer terug?" „Oom wilde niet; hij zei: „Geld van Blorong, dat is smurrie."

„Goed, uit ermee, hij wil niet? dan basta. Ja, dan is de rijkdom voor mij zelf. Dat je toch gèld krijgt en het dan vertikt!"

Ten langen leste brak de dag aan, waarop de bezem eindelijk versleten was. De termijn was aangebroken, hij zou sterven. Hun moeder droeg aan haar kinderen op om ter kennis te brengen van hun oom, dat hun vader op het punt stond te sterven.

Toen ze bij het huis van hun oom gekomen waren, vroeg deze aan de jongens: „Waarom ben je daar?" Ze antwoordden: „moeder heeft ons opgedragen U te berichten, dat vader dood gaat."

„Ga maar weer naar huis; laat hem maar krepeeren!"

Huilend gingen de jongens naar huis. Toen zij thuisgekomen waren, was hun vader gestorven. Nu moesten de jongens hun oom weer gaan vertellen, dat hun vader al gestorven was. Hun oom zei: „Ga maar naar huis toe, en zeg dat je vader in een versleten matje gewikkeld moet worden. Ga maar naar huis toe, en begraaf hem, en wacht op mij."

De oom deed toen (allèén) een tjawĕt aan, nam een dèrès (mes gebruikt om inkepingen te maken in de boomen bij het aftappen van sap) mee, en

ging toen naar het meer van Pinihan, de verblijfplaats van Blorong.

Er wordt gesproken van het meer van Pinihan. Njaï Blorong gaf juist audiëntie. Gestorven menschen dienden tot zuil van haar paleis.

Er wordt verder verteld. De man met de dèrès kwam aan de overdekte buitenpoort, en kreeg een waarschuwing van de lieden die de bewaking van de poort uitmaakten. Die menschen sneed hij met de dèrès in de hand, zoodat ze die allen missen moesten. In het paleis gekomen, greep hij nini Blorong bij het hoofd, en zaagde met de dèrès alsmaar aan haar hals. Nini blorong zei: „Wat is er aan de hand dat jij, een mensch, hier komt; wou je mij soms doodmaken?"

Het antwoord luidde: „Waarom gebruikt ge mijn broer als zuil?"

Blorong: „Omdat de tijd van je broer gekomen ia; als zijn bezem heelemaal versleten is, is hij rijp om zuil te worden."

Oudste broer: „'t Kan me niet schelen; ik zal U doodmaken!"

Blorong: „Houd op, mensch, je kunt me niet doodmaken. Haal je broer maar over naar huis te gaan. Zijn rijkdom zal bestendig zijn, voor jou en je broer."

Oudste broer: „Spreekt ge heusch de waarheid?"

Blorong: „Ja."

Oudste broer: „Als ik te zijner tijd dood ga, haalt ge me dan hierheen?"

Blorong: „Neen."

Oudste broer: „Kom, broer, laten we naar huis gaan."

Vervolgens gingen ze samen naar het huis van den gestorvene.

Dèrès (d.i. de man met de dèrès, de oudste broer) zei tegen zijn schoonzuster: „Maak die mat los waarin je den man gewikkeld had."

Die werd losgemaakt; de versleten bezem zat erin; die werd weggegooid in de rivier.

Dèrès zei nu: „Nu wil ik wel profiteeren van je fortuin, broer, laten we gezamenlijk gebruik maken van den rijkdom."

— Zoo ging iemand rijkdom zoeken, en toen hij stierf werd hij geen zuil.

Tot op den huidigen dag zijn de afstammelingen van den man met de dèrès en van den man die stierf en zuil moest worden, rijk, tot op den huidigen dag. De huizen der afstammelingen staan nog in désa Kĕboan, ten Westen van Pragi, ressort van het regentschap Sĕntolo (in het Jogja'sche).

— Njaï Blorong heeft een vrouwenhoofd, tot aan de borst, verder slang.

2) *De Vorstin van de Zuidzee.*

Lang geleden waren er eens twee gamelanspelers, genaamd Sarigoena en Sariwangsa. Het gebeurde toen, dat Sariwangsa stierf. Sarigoena was erg ontsteld door den dood van zijn broer. Nu vroeg hij aan zijn leermeester: „Heer Leeraar, mijn oudste broer is gestorven, en hij is toch niet eens ziek geweest."

De leermeester antwoordde: „Dan zal je oudste broer zeker zijn weggehaald door de Vorstin van het Zuiden."

„Ik vind het vreeselijk dat mijn broer, die nog zoo jong was, al dood zou zijn."

De leeraar gaf ten antwoord: „Als je er geen genoegen mee neemt, ga dan je oudste broer achterna naar de Zuidzee."

Toen ging hij tot aan de monding van de Kali Opak. Daar echter raakte hij geheel in de war; hij zag geen zee, maar wat hij wèl zag, was een paleis. Van de riviermond zag hij geen water, maar menschen, ontelbaar velen, die allen samen het paleis ingingen.

Sarigoena vroeg aan die menschen: „Wat gebeurt hier voor bijzonders, dat er zooveel menschen bijeengekomen zijn?"

Die menschen antwoordden: „De Vorstin van de Zuidzee huwelijkt haar zoon uit, Radèn Mas Nata Koesoema, die als vrouw krijgt de prinses van de Mĕrapi; heden heeft de huwelijksvoltrekking plaats, en nu wordt er een danspartij gegeven in de woning van den rijksbestierder."

Daarop ging Sarigoena naar de kepatihan. Daar gekomen vond hij zijn oudsten broer bezig de kĕndang te bespelen. Wie er aan de danspartij deelnamen, de invité's van den pangéran, het waren niet anders dan djin's. Sarigoena kwam dicht bij zijn oudsten broer; die schrok; toen hij hem voor zich zag staan, vroeg hij: „Kom je me achterna, broer? Wat is er aan de hand?"

Sarigoena antwoordde: „Je bent hier zeker niet vrijwillig gekomen; kom, laten we naar huis gaan."

Maar Sariwangsa wilde niet: „Ik ben niet gedwongen hierheen te gaan; ik leef nog. Wanneer ik

bij de Chineezen met een feest op de trom speel, verdien ik maar één gulden; terwijl ik hier ben, verdien ik een rijksdaalder, echte opium en lekker eten."

Sarigoena bleef hem echter aansporen naar huis terug te keeren. Een tijd lang twistten ze. Alle voorname djin's die deelnamen aan de danspartij, kwamen er bij, maar zoodra ze in de buurt kwamen, vielen ze flauw.

Er was één oude pangéran die het wel begreep: „Wat is de reden, dat alle pangéran's in zwijm vallen? Dit is een mensch, die nog niet rijp is. Hoe heet je?"

„Ik ben Sarigoena. Sariwangsa daar is mijn oudste broer. Hij is hierheen gebracht, maar ik verzoek naar huis te gaan."

De pangéran stond dat toe.

Maar Sarigoena wilde niet naar huis toe, als hij zijn oudsten broer niet kon meenemen. De oudste pangéran viel toen ook flauw; vervolgens kwam hij weer bij, en zei: „Neem je broer dan maar mee aan huis toe."

Daarop zeiden Sarigoena en Sariwangsa: „We vragen *f* 100 als teerkost." Dat werd hun dan ook toegestaan.

Daarop gingen ze gezamenlijk naar huis. Aan de riviermonding gekomen, draaiden ze 't hoofd om naar 't Zuiden, en zagen toen niets anders dan zee.

Thuis gekomen zei Sariwangsa tegen Sarigoena: „Eigenlijk had ik het prettig in de Zuidzee, niet te weinig te eten, niet te weinig kleeren, en nu heb je me naar huis gehaald, en het is niet anders dan narigheid. Nu moet ik er maar weer genoegen mee nemen opiumpijpafkrabsel te zoeken."

Sarigoena antwoordde: „Dan moet je maar uitkrabsel gaan zoeken, maar je kunt toch blij zijn, dat je ziel na je dood tenminste niet heelemaal den verkeerden weg zal opgaan."

3) *De Vorstin van de Zuidzee.*

Er was eens een man, genaamd Kasan Moehamad, die op zijn sawah ging werken, en zijn patjoel meenam. Het regende juist een beetje. Nu kwamen er twee mannen aan. Hun namen had hij nog nooit gehoord; zij spraken Kasan Moehamad aan:

„Wil je een planken wand maken?"

„Hoeveel verdien ik per dag?"

„Hoeveel verdien je nu?"

„Als ik hier ben vijf duppies, twee maal een pot thee en twee maal een maaltijd; het begint om acht en houdt om vier uur op."

„Wij geven een gulden daags, en twee maal je natje en droogje."

„Goed, ik wil nog even naar huis, om mijn patjoel thuis te brengen."

Toen hij thuisgekomen was, legde hij zijn patjoel op het erf, en volgde daarna de beide mannen.

Zijn vrouw zag de op het erf achtergelaten patjoel, en dacht dat het haar man Kasan Moehamad was. Nu waschte zij (het vermeende lijk), wikkelde het in een witte lijkwade, en begroef het op het kerkhof.

Er wordt verteld: Die twee mannen namen Kasan Moehamad mee. Toen ze aan de Zuidzee gekomen waren, moest hij een karwei opknappen voor de Vorstin van de Zuidzee, gedurende veertig dagen, en hij ontving veertig gulden.

Daar Kasan Moehamad santri was, sprak hij 's avonds de oproep tot de salaat uit. Op het hooren ervan kreeg de Vorstin van de Zuidzee hoofdpijn. Ook zei Kasan Moehamad litanieën op; de Vorstin van de Zuidzee meende dat de timmerman gek was, aangezien hij steeds met zijn mond prevelde, of luid schreeuwde. Toen gaf ze order hem weer terug te brengen; de twee boden kregen opdracht den timmerman (die niet gek was) weer terug te brengen. Kasan Moehamad moest terug; hij kreeg *f* 40 mee.

Toen hij thuisgekomen was, had men juist een offermaaltijd aangericht ter gelegenheid van den zevenden dag na zijn dood. Kasan Moehamad kwam aanzetten, waarop de gasten uitéén gingen, beangst door zijn komst. Hij zei: „Daar heb je de man, die al dood is!"

Zijn vrouw beweende Kasan Moehamad; daarop ondervroeg ze hem, maar hij kon niet spreken. Ten langen leste zei hij: „Wat is er te doen, dat jullie hier huilen?"

Zijn vrouw antwoordde: „Je was al dood, en nu leef je toch weer?"

„Ik was niet dood, ik ben uit werken gegaan, gedurende veertig dagen. Hier is het geld: *f* 40.—. Waarom houden jullie een offermaaltijd?"

„Bij gelegenheid van den zevenden dag na je dood."

„Dan moet ik wel „ingepikt" geweest zijn, zooals het heet. Kom, laten we dan mijn graf eens openmaken."

Toen werd het opgegraven, en ze haalden er de patjoel uit te voorschijn, waarover allen zich zeer verwonderden. Alle nabije en verre buren kwamen kijken naar wat Kasan Moehamad overkomen was.

Kasan Moehamad zei: „Als dat zoo is, moet er een verschil bestaan tusschen de wereld van de Zuidzee en onze wereld. Wat in de wereld van de Zuidzee veertig dagen was, dat zijn hier juist zeven dagen, want ik heb *f* 40.—.

II

Bijgeloof inzake njĕgik

door

R. TRESNA.

Omtrent het bijgeloof inzake „njĕgik" werd mij het volgende verteld:

Een zekere Bapa A. van de desa Tjimatjan, Onderdistrict Sitoeradja, een man arm als een kerkrat, zou om rijk te worden een verbond hebben gesloten met de „siloemans". Hoe en op welke wijze zulk een verbond tot stand wordt gebracht, wist mijn zegsman mij niet te vertellen, niemand zou trouwens daartoe in staat zijn dan de „verbondenen" zelf en die houden het geheim voor zich. Niettemin kon men zeggen dat deze Bapa A. een dergelijk verbond had gesloten, daar men verscheidene verschijnselen in het leven van Bapa A. had waargenomen, die het bewijs leverden dat hij aan „njĕgik" deed. Bapa A. was voor eenigen tijd uit zijn woonplaats verdwenen, niemand kon zeggen waarheen hij was gegaan. Toen hij terugkeerde, bespeurden de menschen iets vreemds aan hem; wàt konden ze niet precies zeggen, doch hij is sedert nooit meer dezelfde geworden. Zooveel mogelijk vermeed hij den omgang met zijn kampoenggenooten, zijn blik had iets schuws en schichtigs gekregen.

Kort na de terugkeer van Bapa A. werden de menschen in die kampoeng verontrust, doordat er haast iederen nacht een varken op de erven en door de achter de woningen gelegen oebi- en cassavetuinen ronddwaalde.

Voor een gewoon varken zijn de kampoengmenschen niet zoo gauw bang, doch dit geregeld ronddolende varken had iets eigenaardigs, dat de vrees der bewoners gaande maakte. De rug van dit vreemde beest liep nl. naar achteren op, zoodat het achterdeel veel hooger was dan bij gewone varkens het geval is. Men zou kunnen zeggen dat een mensch daar op handen en voeten liep. Langzamerhand raakten de menschen aan de verschijning van dit vreemdsoortige varken gewoon, en ze zouden tenslotte daaraan geen aandacht meer hebben geschonken, als niet een paar menschen met het ontstellende bericht gekomen waren dat het ronddolende varken niemand anders was dan .... Bapa A. *Rumor in casa* was het natuurlijke gevolg van dat bericht. Men hoorde over niets anders meer praten dan over deze ontdekking. Niemand twijfelde aan de waarheid van het bericht, iedereen was er van overtuigd, dat het varken Bapa A. was. Hoe konden ze ook maar een oogenblik gemeend hebben met een echt dier te doen te hebben, het kon niet anders zijn, het varken was Bapa A. Aha, daar had je het: „Bapa A. doet aan njĕgik". Dat ze aan die mogelijkheid niet eerder hadden gedacht! Maar wat hadden die twee menschen dan gezien? Zie hier het relaas van hun ondervinding:

Twee ondernemende bewoners dier kampoeng, die het rondsnuffelen van dat vreemde dier moede waren geworden, besloten samen iets meer te weten te komen van dit eigenaardige beest. Op een avond lagen ze op de loer in afwachting dat het varken te voorschijn zou komen. Tegen twaalf uur in den nacht zagen ze het beest uit een naburigen tuin komen, knorrende en wroetende in de afval- en mesthoopen. Daar de nacht echter donker was, konden de twee op de loer liggende mannen de gedaante van het varken slechts flauw onderscheiden.

Na eenige oogenblikken zagen ze het in de struiken verdwijnen en daar het beest zich niet meer vertoonde, gingen ze naar huis. Tegen vijf uur in den ochtend gingen de twee naar hun sawahs, niet meer denkende aan wat ze den afgeloopen nacht gezien hadden. Hun weg leidde op eenigen afstand voorbij de woning van Bapa A. Rose strepen vertoonden zich reeds aan den Oostelijken horizon, de nadering verkondigende van den nieuwen dag. Eensklaps liet een hunner een verrasten uitroep hooren, terwijl hij met uitgestrekte hand wees naar het erf van Bapa A. Het ronddolende varken! Het vreemde van alles was dat het beest, blijkbaar de aanwezigheid niet vermoedende van twee paar oogen die al zijn bewegingen nagingen, zich, in de nabijheid van de woning van Bapa A. gekomen zijnde, op zijn achterpooten richtte en verder als een mensch liep. Ze zagen het duidelijk de deur van het huis opendoen en in het huis verdwijnen ....

Men begrijpt de uitwerking van zulk een verhaal op de goedgeloovige kampoengbewoners. Men begon thans de gangen van Bapa A. te observeeren, hij werd beluisterd en van alle kanten bespionneerd. Om zich zekerheid te verschaffen werd besloten een jacht te organiseeren op varken — Bapa A. De vreemde verschijning liet zich echter sinds vele nachten niet meer zien, het was alsof hij op een of andere bovennatuurlijke wijze was gealarmeerd en op de hoogte gebracht van de gezindheid der kampoengbewoners jegens hem. Doch op een nacht was het geluk aan den kant van de jagers. Op een plaats waar het varken nog al geregeld kwam, hadden zich eenige met lansen en goloks gewapende lieden verdekt opgesteld. Eindelijk, na verscheidene uren wachtens, kwam het verwachte dier in zicht. Plotseling suisde een speer door de lucht, het varken liet een woedend geknor hooren en verdween in de duisternis. De speer trof wel doel, doch de worp was niet krachtig genoeg geweest, zoodat bij den sprong dien het varken nam bij zijn vlucht, het wapen afgleed. De jacht werd voortgezet, men zocht in alle richtingen, doch het beest was eensklaps als in de aarde verzwolgen.

Den daaropvolgenden morgen werd afgesproken dat eenige lieden quasi een bezoek zouden brengen bij Bapa A., teneinde zich te vergewissen of de door de speer veroorzaakte wond ook aan het lichaam van Bapa A. zichtbaar was. Ze vonden Bapa A. liggende op de bale-bale; op hun vraag wat hem scheelde antwoordde hij, dat hij koorts had. De bezoekers konden de wond echter niet zien, daar Bapa A. zich zorgvuldig had toegedekt. De menschen dachten daar natuurlijk het hunne van en het geloof dat Bapa A. 's nachts in de gedaante van een varken ronddoolde, kon hun door niets worden ontnomen. Men zeide, dat na die jachtpartij het vreemdsoortige dier zich niet meer liet zien.

Mijn zegsman vertelde me nog dat de nachtelijke gedaantewisseling was bedoeld als een proef. Alvorens de hem toegezegde rijkdommen in zijn bezit komen, moet iemand die aan „njĕgik" doet, eerst deze proef doorstaan, opdat hij nu reeds de „geneugten" mag genieten van wat hij na zijn dood te verwachten zal hebben. Iederen nacht wordt hij in een varken veranderd en moet hij als een echt exemplaar van deze diersoort zijn voedsel zoeken. Hij moet er echter voor zorgen dat hij bij die bezigheid niet door menschen wordt overvallen dan wel gevangengenomen, terwijl de dageraad hem ook niet mag verrassen. Vóór het aanbreken van den dag moet hij zorgen weer thuis te zijn. Gelukt de proef, dan wordt hij binnen den kortsmogelijken tijd een rijkaard. Alles wat hij zal ondernemen zal hem lukken, ja hij behoeft zich zelfs niet in te spannen, de rijkdom zal hem ongevraagd in den schoot worden geworpen. Klopt de dood tenslotte aan zijn deur, dan moet hij zich gereedmaken om zijn ziel af te staan aan dengene, met wien hij de overeenkomst heeft gesloten, om dan herboren te worden in het lichaam van een varken.

Op mijn vraag waarom zoo iemand juist in een varken wordt veranderd, kon mijn zegsman niet direct een antwoord geven. Maar na eenig stilzwijgen, helderde zijn gezicht op en antwoordde hij op triomfantelijken toon: „Wel, het varken is volgens den Islam immers een onrein dier, vandaar de metamorphose van een verdoemde menschelijke ziel in een varken". Simple comme bonjour. O, logica!

Van het wedervaren van Bapa A. wist mijn zegsman me niet veel meer te vertellen. De man blijkt after all niet rijk te zijn geworden, het vreemde varken wordt nimmer meer gezien, blijkbaar is de proef op een mislukking uitgeloopen. Althans mijn zegsman is van meening dat de klopjacht de onmid-

dellijke oorzaak is geweest van het mislukken van Bapa A.'s plannen. Bapa A's droomen van rijkdom en voorspoed zijn, naar mijn zegsman mij verzekerde, in duigen gevallen door de scherpte van den speer, die in dien gedenkwaardigen nacht door de hand van een jager suizend naar des varkens achterpooten (de beenen van Bapa A) werd geworpen.

III

Elmoe Ngopet

door

Dr. G. W. J. Drewes.

Nu van verschillende zijden aanvullingen op mijn artikel over Verboden Rijkdom, verschenen in de eerste aflevering van dezen jaargang, zijn binnengekomen, benut ik de gelegenheid om ook zelf nog enkele nadere gegevens, welke ik sinds de publicatie van mijn bijdrage verzamelde, hier te doen afdrukken. Het is natuurlijk niet de moeite waard, allerlei locale legenden, die variaties op hetzelfde thema vormen, te gaan verzamelen. De bijdrage van R. Tresna, hierboven, doet zien, dat b.v. het geloof in de varkensgedaante van een bepaalde categorie rijkaards in de Soendalanden evenzeer bekend is als in het Koetaardja'sche, waar (toevallig) het verhaal van de varkenprinses voor ons werd opgeteekend. Het noemen van een plaatsnaam wil dan ook volstrekt niet zeggen, dat het weergegeven verhaal alleen of speciaal daar ter plaatse bekend zou zijn. Afgezien van enkele locale bijzonderheden komen min of meer dezelfde verhalen, vanwege de gelijkheid der opvattingen, overal op Java voor.

In mijn artikel in de eerste aflevering is uitgevallen op blz. 29 in noot 2 de vermelding van Wilken's *Verspreide Geschriften*, deel III, blz. 228, noot 576, en van Van Ossenbruggen, *Het primitieve denken* enz. in Bijdr. Kon. Inst. deel 71 (1916) blz. 303. Op blz. 31 bleef achterwege de mededeeling, dat zulk een kind-amulet, dat in het dievenbijgeloof een groote rol speelt, in de Soendalanden d j i m a t o r o k heet, waarover men de interessante beschouwingen van Wilken kan nalezen in diens *Verspreide Geschriften* deel IV blz. 76-77.

Thans de e l m o e n g o p e t.

In Coolsma's Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek vindt men s.v. n g o p e t o.m. opgegeven: „zijn drek eten, in het dwaas idée daardoor rijk te zullen worden. Dezulken, zegt het volksgeloof, worden na hunnen dood door hooger macht uit hun graf genomen en d i p a l i d k e u n of d i t j a t j a g, d.i. in den stroom geworpen of in stukken gehouwen, en zoo naar hun huis teruggezonden".

Deze mededeeling is onvolledig en, wat betreft het „naar huis terugzenden", ook onjuist, gelijk kan blijken uit een artikeltje van den zendeling C. J. Hoekendijk, getiteld: *Welke wegen men den Soendanees wijst om rijk te worden*, verschenen in het Orgaan der Ned. Zendingsvereeniging, LIe jaargang (1911) blz. 89-93, alwaar het volgende wordt verteld (uit Garoet):

„De elmoe ngopet is een toovermiddel om rijk te worden. De menschen, die deze elmoe bezitten, eten hun uitwerpselen en gelooven daardoor rijk te worden. En zij worden dan ook werkelijk rijk; maar als zulke menschen sterven, dan mogen zij geen gewone begrafenis hebben. En hebben zij die toch, dan komen zij net zoo lang terug, totdat aan hen is volbracht, wat bij de elmoe ngopet is voorgeschreven. Het lijk van zoo iemand moet nl. fijngehakt worden en dan worden vastgebonden aan een geheelen buffel of aan de poot van een

buffel; tusschen het lijk en den buffel moet een bankje van f 25.— worden gebonden en aan het lijk een gouden krisscheede. Dan moet het lijk met dien buffel met den stroom worden meegevoerd. Gebeurt dit alles nu niet, dan komt de gestorvene òf terug op de wereld òf het gaat zoo hard regenen, dat hij met graf en al wegspoelt. De natuur voltrekt dan aan hem, wat de mensch heeft geweigerd te doen". —

Inderdaad, wanneer het bij helderen hemel plots hard gaat regenen, zegt men wel: „M e u r e u n a j a n o e p a e h n g o p e t", d. w. z.: Er is zeker iemand gestorven, die zich met n g o p e t afgaf! En wanneer bij het overlijden van een persoon de regen op eens overvloedig begint te vallen, heeft men al heel gauw de conclusie klaar dat de overledene in zake de e l m o e n g o p e t wel niet zuiver zal uitgaan.

Intusschen is men het er volstrekt niet over eens waaruit de observanties van deze de natuur beïnvloedende wetenschap eigenlijk bestaan. Hoekendijk vermeldt er niets over, doch men deelde mij mede, dat ook hier begonnen moet worden met het verslinden van een vette kip, met veeren en al. Heeft men deze geheel gedigereerd, dan moet men de daarvan komende drek bewaren en opeten; deze zal op haar beurt resulteeren in een vette made (b i l a t o e n g) welke eveneens genuttigd moet worden. Kan men dit over zich verkrijgen, dan zal men alle rijkdommen ter wereld kunnen genieten, doch, aan het eind zijner dagen gekomen, zal men moeten afzien van een behoorlijke begrafenis en van een laatste rustplaats.

De aarde immers wil, kan noch mag het lijk van zulk een persoon vasthouden. Vandaar dat de regenvlagen net zoo lang spoelen tot zijn graf is verdwenen en zijn lijk door de bandjir is meegesleurd. Wij hebben hier dus een geval van automatisch herstel van de goede verhoudingen, teweeggebracht door de elementen. De magie van het gevaarlijke lijk van den e l m o e - n g o p e t -bedrijver wordt door het water van den regen geneutraliseerd; de aarde wordt niet bij voortduur verontreinigd. Mr. van Ossenbruggen heeft in zijn bekend artikel over *Het primitieve denken in pokkengebruiken* (B. K. I. deel 71, 1916) tal van voorbeelden verzameld, waarin de gevaarlijkheid van bepaalde lijken (foetussen, zeer jonge kinderen, zelfmoordenaars) naar primitieve opvatting duidelijk aan den dag treedt. Zoo citeert hij een beschrijving van de gebruiken aan de Limpopo-rivier, waarbij op de plaatsen waar foetussen in drogen grond begraven zijn, water werd uitgegoten i n o r d e r t o q u e n c h t h e m. Op dezelfde wijze verklaart Van Ossenbruggen het gebruik om zelfmoordenaars, en in het algemeen lijken van getaboeëerden, onder den drup van den dakrand te begraven. Uit Europa is bekend het gebruik om ongedoopte kinderen onder den drup van het dak der kerk te begraven. Het hemelwater wordt in al deze gevallen beschouwd als te zijn van reinigende kracht bij uitnemendheid.

Het lijdt geen twijfel, of wij hebben in het regenen bij den dood van iemand die aan n g e l m o e n g o p e t deed, dezelfde casuspositie te zien. Of men eraan medewerkt of niet, het water is de eenige weg ter zuivering van de omgeving van het gevaar dat haar bedreigt door de onbedwongen magische kracht van het lijk. —

Ten slotte nog een enkel woord over een rijkdomsbezwering, welke onmiddellijk valt te rangschikken onder de gevallen van magische kracht, opgewekt door naaktheid en ritueele paring, zooals die door Wilken b.v. meermalen zijn beschreven. Wij behoeven daarvan geen breedvoerige voorbeelden aan te halen; bij Wilken zijn die in menigte te vinden. Alle komen hierop neer, dat men in geval van ernstige epidemische ziekten, dreigend misgewas, plagen in den aanplant e.d., naakt om de plaats des onheils heenloopt en daarbij zekere bepalingen in acht heeft te nemen. Een mij van elders onbekende bijzonderheid vond ik onlangs in het Soendaneesche boekje *Panggoda*, geschreven door I. Soepatmadja en uitgegeven door de drukkerij Pangadegan te Soemedang (1927). In dit boekje wordt de draak gestoken met het bijgeloof van den tani, en zoo vindt men er o.m. het verhaal van iemand die door misoogst wordt bedreigd en zich tot een doekoen wendt om uitredding. Deze blijft natuurlijk achterwege, doch wat is de raad, dien hij van den wijzen man in ontvangst neemt?

... Engke sareupna malem Djoemaäh, oedjang

sarimbit koedoe ka sarawah, mawa bola hideung sadeupa, datang ka saoeng koedoe ditarandjang, rarangan oedjang koedoe ditalian koe bola hideung tea, sanggeus kitoe toeloej ditoengtoen koe bodjo oedjang, pek ngoerilingan sawah kagoengan sakoer noe teu eusian, tapi kade poho, bodjo oedjang noengtoen oedjang teh koedoe oendoer-oendoeran, tah ngan sakitoe toembal noe pang pentingna mah, teu aja deui (blz. 17). D.w.z.: „Eerstkomenden Donderdag moet je bij het vallen van den avond met je vrouw naar de sawahs gaan, en een zwarten draad van een vadem lengte meenemen. Bij het afdakje gekomen, vestimenta omnia exuere debes atque illum filum atrum ex partibus pudendis religandum est. Zoo moet je je door je vrouw om al je niet vrucht dragende sawahs laten leiden. Maar vergeet vooral niet, dat je vrouw moet voorgaan en dat jij achteruit moet loopen. Dat is de meest krachtige bezwering, een betere is er niet." —

Aangezien het hier gememoreerde wel op een bestaande practijk zal slaan, blijkt dus dat in het Soemedangsche (?) de van elders op Java bekende magische afweerrite waarbij naaktheid te pas komt, met enkele vooralsnog onverklaarbare bijzonderheden voorkomt. Hier geldt het afweer van plagen in de rijst; bij het gebruik dat wij thans zullen bespreken, wordt positieve uitwerking nagestreefd, doch het geval behoort evenzeer tot de bovenaangeduide categorie.

In de streek van Tasikmalaja, waar zoo menig oud gebruik bewaard gebleven is, bestaat nl. het geloof, dat een zeer effectief middel tot het verkrijgen van rijkdommen is het zgn. e m b è ' - e m b è ' a n, lett.: doen als bok en geit. Hieronder verstaat men het volgende:

Nocte Veneris (malam Djoemaäh) maritus coniunxque omnem vestem deponent et una domum circumeant. Femina ducat; angulatim virum in tergo ferat ut capra hircum riteque coeant.

Het lijdt geen twijfel dat wij hier met een zeer oud gebruik te doen hebben. De beteekenis is duidelijk: de ritueele paring op de vier hoeken van het huis wekt zoowel positief door magische geladenheid volkomene superioriteit voor den volvoerder, terwijl ook negatief alle schadelijke krachten onmiddellijk worden geweerd. Door zijn magische lading is de uitvoerder der rite onvatbaar geworden voor de rampen van het bestaan en is hem aardsche welstand verzekerd.

EEN NIEUW BOEK OVER DE VOLKENKUNDE VAN NED.-INDIË.

BEKNOPT HANDBOEK DER VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË door B. ALKEMA, Lector aan de Universiteit te Utrecht, en T. J. BEZEMER, Hoogleeraar te Wageningen en Utrecht. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1927.

Titel en voorbericht van dit boek wekken verwachtingen, die niet in vervulling gaan bij de lectuur. Een werk dat de „Volkenkunde van Ned.-Indië" heet te behandelen, maar waarvan niet veel minder dan de helft aan niet-volkenkundige stof is gewijd, terwijl onderwerpen als kleeding, versierselen en wapenen, koppensnellen, slavernij en maatschappelijke arbeidsverdeeling, mythologie, magie, stamdeeling (toch niet alleen voor Nieuw-Guinea van beteekenis!), belangrijke gedeelten van het adatrecht, enz. enz., in 't geheel niet behandeld worden of met enkele onbeduidendheden worden afgedaan, behoorde een anderen titel te voeren. De auteurs voelen dit zelf en merken op (p. VI) dat hoofdstukken over „Kleeding en Opschik", „Wapenen", „Voedings- en Genotmiddelen" „niet misplaatst" zouden zijn geweest, maar achterwege moesten blijven met 't oog op den omvang — een zonderling argument wanneer men nagaat wat voor onderwerpen zoo al wèl voor opneming in aanmerking bleken te komen: Hindoegodsdiensten en Hindoekolonisatie in den Archipel (met inbegrip van de geschiedenis van den Hindoetijd, ja zelfs van de oudheden uit die periode!), de Islam, de Protestantsche Zending, de Maleische en de Javaansche literatuur, de geschiedenis van de beoefening dier talen, de (reeds lang bijgezette) „grenslijn van Brandes", enz. Aan de Nijverheid worden 107 bladzijden (bijna 1/5 van het boek!) gewijd, waarvan slechts een klein gedeelte van volkenkundigen aard.

Veel meer dan de *opzet* is intusschen de *uitvoering* van het werk te laken. Dat de auteurs compilatie-werk hebben geleverd, zou men hun op zich zelf niet kwalijk behoeven te nemen. Aan een compilator moet evenwel de eisch worden gesteld dat hij (voorzoover dat doenlijk is) de stof beheerscht, zoodat hij niet het slachtoffer behoeft te worden van onduidelijkheden of vergissingen in zijn bronnen, en dat hij...... aan de mededeelingen zijner zegslieden geen geweld aandoet bij de reproductie. Nòch aan den eersten, nòch aan den tweeden eisch voldoen de Heeren A. en B. Hoe slecht zij de kunst van overschrijven verstaan blijkt o. a. bij de behandeling van den Indonesischen taalstam en van het Maleisch (p. 25 vv.), waarvoor een paar artikelen van wijlen Prof. Jonker en van Prof. v. Ronkel in den tweeden druk der Encyclopaedie van Nederlandsch Oost-Indië als bron hebben gediend. Ten bewijze volgen hieronder eenige citaten uit de genoemde artikelen (links) met de „paraphrase" van A. en B. (rechts):

Gelijk vanzelf spreekt, staan de thans bestaande talen ten opzichte van de voorkomende klanken, vergeleken met wat als oorspronkelijk kan gelden, op zeer verschillenden trap; naast verlies staat ook ontwikkeling van nieuwe klanken door de klank-wisselingen. Het klankstelsel onderscheidt zich door zekere weekheid, enz. (II, 144a)	In den loop der tijden zijn *de klanken* in de verschillende, zich ontwikkelende talen *gewijzigd* [1]) en zijn door klankwisseling nieuwe klanken ontstaan en dit te gemakkelijker, daar het klankstelsel zich door een zekere weekheid onderscheidt. (25)
De grondtaal moet mede-klinkers als sluiters gekend hebben en wel de *k, t, p*, met de correspondeerende nasalen, (en denkelijk ook de mediae), benevens de *l, r, s* en *h*. (144a)	De *k*, de *t* en de *p* met correspondeerende nasalen, benevens de *l, r* en *s* moeten als sluiters in de grondtaal bekend geweest zijn. (25)
Zulk een stam-woord kan op zich-zelf een gangbaar woord zijn, *vooral* wanneer het een concreet voorwerp aanduidt, maar ook in andere gevallen. Meestal is echter daartoe nog noodig het gebruik van een of meer vormelementen: een *prefix*, een (daaruit ontstaan) *infix*, een *suffix*, afzonderlijk of wel te zamen. (144b)	Zulk een stamwoord kan, als het een concreet voorwerp aanduidt, op zich zelf een gangbaar woord zijn, maar ook dikwijls niet gebruikelijk wezen. Meestal is *om aan het stamwoord beteekenis te geven*, een praefix of een daaruit ontstaan infix, 't zij alleen, 't zij zamen [sic] noodig. (26)

1) In deze aankondiging zijn alle cursiveeringen in citaten van mij, behalve die van vreemde woorden.

Elders, (bijv. in het Jav.), is een partikel, of zoogenaamde nadrukswijzer, gebezigd tot aanduiding van den conjunctief of wat daarmede samenhangt, meer tot een eigenlijk vorm-element geworden. (145a)

Terwijl in de Westelijke talen de vormen met geprenasaleerden stam na het prefix *ma* (*a*) als de werkwoorden (deelwoorden) bij uitnemendheid kunnen gelden, heeft bij dezen vorm in het Oosten gewoonlijk de nasaleering meer eene bijzondere beteekenis. (146b)

De talen van Borneo, voor zooverre daarover thans te oordeelen is, schijnen eene tusschenstelling in te nemen: deels naderen zij meer tot de Westelijke talen...... deels komen zij meer overeen met de Oostelijke..... In sommige talen in het Oosten schijnt eene neiging tot de Philippijnsche talen merkbaar te zijn. Raadselachtig is het door welke oorzaak sommige talen in het binnenland zoo verloopen zijn.

Denkelijk hangt het verschil in de genoemde taalgroepen samen met eenig verschil van de plaats van herkomst, namelijk dat de voor-ouders van hen, die thans eene der Westelijke talen spreken, uit een ander deel van het stamland zijn gekomen dan de voor-ouders van hen, wier taal tot de Oostelijke te rekenen is, en dat reeds toentertijde eenig verschil van dialect bestond. (146b)

In andere [talen] (bijv. 't Javaansch) wordt een partikel (nadrukswijzer) gebezigd tot aanduiding van den conjunctief. (26)

In de Westelijke [talen] dient de neusklank *als praefix inzonderheid* voor de vorming van de werkwoorden (deelwoorden) terwijl in de Oostelijke de nasaleering meer een bijzondere beteekenis aangeeft. (26)

De talen van Borneo, voor zoover bekend, schijnen een *tusschenstelling* tusschen het Oosten en 't Westen te *vormen*[sic] : in sommige opzichten...... komen ze dichter aan de Oostelijke talen. *Denkelijk hangen deze verschillen samen met de herkomst van de voorouders der onderscheidene stammen.* (26)

Onder Maleisch wordt in uitgebreiden zin het geheel van talen verstaan, dat in een groot gedeelte van Midden- en Zuid-Sumatra gesproken wordt. Vroeger noemde men zoowel Minangkabausch als Lampongsch: Maleisch, met name Minangkabausch-Maleisch en Midden-Maleisch; later is men er toe gekomen onder Maleisch te verstaan: de taal der eigenlijke Maleiers, die welke door hen zelven als de oorspronkelijke wordt aangezien, nl. het Maleisch van Djohor, en in wijderen zin ook die van de Malakasche staatjes, den Riouw-Lingga-Archipel en een deel der Oostkust van Sumatra. (II, 654)

Omgekeerd was het uitspreken van Portugeesche woorden voor de zich van Maleisch bedienende Malakanen niet bezwaarlijk. (655)

De in 1910 verschenen spraakleer van C. A. van Ophuijsen . . . . heeft ten aanzien van de praedicatieve vormen een bijzonder standpunt tot uitgangspunt der geheele grammatische beschouwing genomen. (658a)

Onder Maleisch wordt verstaan de taal der eigenlijke Maleiers, n.l. van Djohor en in breederen zin ook die van den Riau-Lingga-archipel en een deel der Oostkust van Sumatra. In uitgebreiden zin moet men echter ook onder Maleisch verstaan de talen die gesproken worden in een groot deel van Midden- en Zuid-Sumatra. (27 v.)

. . . . . het Portugeesch, dat den Maleiers geen moeilijkheden baarde, veel minder althans dan het Nederlandsch, enz. (28)

[De grammatica] van Van Ophuysen neemt ten aanzien van de praedicatieve vormen *voor de geheele spraakkunst* een bijzonder standpunt in. (30)

Het eerste hoofdstuk, waaraan het bovenstaande is ontleend, behandelt ook het zoo netelige rassenprobleem. Dat de auteurs den lezer geen helder inzicht geven in deze materie is een gevolg van het feit dat zij de stof niet zelfstandig hebben verwerkt, doch slechts hier en daar een greep gedaan uit groote overzichten als dat van Kleiweg de Zwaan of van de Encyclopaedie van Ned.-Indië, die voor een groot deel bestaan uit opsommingen van de verschillende meeningen van bijkans evenveel onderzoekers als zich met dit vak hebben beziggehouden. De Oeloe-ajer-Dajaks van Centraal-Borneo worden op p. 14 tot het Weddaelement in den Archipel, op p. 15 tot de Prae-Maleiers gerekend. Wanneer de auteurs er bij hadden gezegd dat men hier met meeningen van resp. de Sarasins en Kohlbrugge te doen heeft, zouden zij den lezer niet in de war hebben gebracht [1]). „De oorspronkelijke Wedda's bestaan haast niet meer" zeggen de Schrijvers op p. 13, zonder er bij te vermelden dat deze Wedda's, die aanleiding hebben gegeven tot den term „Weddatype" in de anthropologie, niet in den Archipel doch op Ceylon wonen, terwijl de lezer maar moet begrijpen dat met „oorspronkelijke Wedda's" bedoeld wordt Wedda's die nog niet de cultuur van de andere bewoners van Ceylon hebben aangenomen. Van deze Wedda's wordt voorts vermeld dat zij lippen bezitten die

1) In „De Volken van Nederlandsch Indië", Dl. I, doet van Eerde hetzelfde, door op p. 20 de Oeloe Ajer-Dajaks tot de Indo-Austronesiërs te rekenen, doch op p. 25 te vermelden dat op Borneo geen Indo-Austronesiërs voorkomen.

„afwisselend dik of dun" zijn, voor de verklaring van welke uitdrukking men weer naar Kleiweg de Zwaan moet grijpen om daar te lezen dat bedoelde lippen „soms tamelijk dik, bij andere lieden echter vrij dun" zijn [1]), terwijl ten gevolge van een drukfout (?) hun gemiddelde lichaamslengte (lees: de gemiddelde lichaamslengte van een groep van dit volk) 10 cM te laag wordt opgegeven (p. 13), wat ten onrechte den indruk wekt als zouden wij hier met een dwergvolk te doen hebben. Dat de Proto-Maleiers als gewoonlijk brachycephaal worden opgegeven (p. 14) kan ook niet juist zijn[2]) en klopt trouwens niet met hetgeen in den tekst volgt.

Maar het allerergste is het gebrek aan ethnologisch inzicht waarvan deze bladzijden (en trouwens het geheele boek) getuigenis afleggen. De taalkundige en ethnologische gegevens die „pleiten voor een rasverwantschap, niet slechts tusschen het gros der bewoners van den Archipel onderling, maar ook tusschen hen en de bewoners van Melanesië en Polynesië" (p. 12) achten de auteurs in strijd met de conclusies der meeste anthropologen die verschillende bevolkingslagen in den Archipel hebben aangetroffen. Zij zien daarbij (daargelaten nog het onzekere van die geheele rassenkwestie) in de eerste plaats over het hoofd dat een *bevolkingslaag* niet hetzelfde is als een *ras*: de Proto- en de Deutero-Maleiers b.v. kunnen zeer goed van hetzelfde ras zijn, ook al zijn de laatsten veel later in den Archipel binnengedrongen dan de eersten, zoodat beide groepen een geheel verschillende historische ontwikkeling hebben doorgemaakt en dientengevolge een geheel verschillend ethnologisch beeld vertoonen. Maar hun hoofdfout is dat zij niet inzien dat *ras (afstamming) en cultuur principieel niets met elkaar te maken hebben*, omdat *ieder* cultuurelement (ook de taal!) dat bij een volk wordt aangetroffen van een ander volk kan zijn overgenomen. De geschiedenis levert zooveel voorbeelden op van de gemakkelijke wijze waarop dergelijke overnemingen kunnen plaats hebben, dat men *in geen enkel geval* zekerheid heeft van de oorspronkelijkheid van een bepaald beschavingselement bij een bepaald volk.

Met het bovenstaande wil niet gezegd zijn dat overeenkomst in taal en ander cultuurbezit nimmer als argument voor de verwantschap van bepaalde volkeren zou mogen worden gebezigd, en nog minder dat men niet naar een historische verklaring zou moeten zoeken wanneer rasverschil blijkt gepaard te gaan met treffende overeenkomst in beschavingsbezit of omgekeerd. Maar de verwarde opmerkingen die de Schrijvers hierover op p. 16 v. ten beste geven, hadden geheel anders moeten worden ingekleed. De auteurs zien moeilijkheden die er niet zijn. *De mengeling van culturen* in den Archipel *is nog veel bonter dan die der rassen*. Niet alleen de rassen, maar ook de culturen van Austronesië zijn op de meest verwarrende wijze dooreengemengd. De Schrijvers zijn vooral onder den indruk van de overeenkomst in taal. Zij schijnen te vergeten dat er in Austronesië minstens drie en waarschijnlijk veel meer taalfamilies bestaan (de Noord-Halmahera-talen, op p. 24 vermeld, worden op p. 16 geheel uit 't oog verloren). Trouwens, wat weten wij eigenlijk nog af van verreweg de meeste Austronesische talen? Dat deze voor een groot deel *mengsels* zijn van verschillende idiomen (op welke wijze en in welken tijd die menging dan ook tot stand is gekomen) staat voldoende vast, en het is alleszins waarschijnlijk dat bij voortgezet onderzoek van sommige dier mengtalen een belangrijk niet-Austronesisch bestanddeel aan 't licht zal komen. Onze kennis van deze onderwerpen is nog ten eenenmale onvoldoende. Het taalkundig onderzoek van den Archipel en van Austronesië in 't algemeen staat nog pas aan 't begin, het materiaal is eerst voor een klein gedeelte verzameld en voor 't trekken van conclusies als boven bedoeld is de tijd nog lang niet rijp. Het tegenwoordige tempo van het onderzoek is zelfs van dien aard dat men vreezen moet dat het belangrijkste deel van het materiaal voorgoed verloren zal zijn gegaan voordat men 't zal hebben vastgelegd. Maar van dergelijke zaken hebben de Heeren A. en B. geen idee.

Ook over de letterkunde hebben de auteurs eigenaardige denkbeelden: „Naast de volken, *wier letterkunde grooten zin heeft voor natuurbeschrijving* en haast even oud, soms ouder dan de onze is, staan die volken, die nog geen *geschreven letterkunde* bezitten, en wier *geschiedverhalen* voortleven in de mondelinge overlevering van geslacht op geslacht. Er zijn er, wier kronieken, *schoon nog vermengd met allerlei legenden en fantastische verhalen*, bij nadere bestudeering goed geregistreerde geschiedverhalen blijken te bevatten, terwijl de volksverhalen van

1) De Rassen van den Indischen Archipel, p. 108.
2) t. a. p. 166 v.

anderen de haast ongerepte *naiviteit* [sic] vertolken van 't geloof in al dat wonderlijke, dat leeft in de gedachtenwereld van de *natuurvolkeren*"! (p. 24 v.) Ons bestek gedoogt niet, ons uitvoerig met deze fraaie zinswendingen bezig te houden, zoodat wij ons tot de opmerking bepalen dat wat verderop over de literatuur wordt medegedeeld het typisch-Indonesische in 't geheel niet doet uitkomen, en van de Maleische, de Oud-Javaansche (die volgens p. 37 „in hoofdzaak [is] ontstaan onder invloed van de groote Hindoe-epen, het Mahâbhârata en het Râmâyana"!) en de Nieuw-Javaansche letterkunde een zóó fragmentarische behandeling (?) geeft, dat het beter ware weggelaten.

Zonderling wordt het ons te moede wanneer wij lezen: „Alle [!] vreemdelingen, zoowel Europeanen als vreemde Oosterlingen, bedienen zich van het Maleisch in den omgang met de bevolking *zoowel als onderling*" (p. 28)! Dat het een Maleier hetzelfde zou zijn of hij een kwartje dan wel 3 × 8 cent ontvangt (p. 32) wenschen wij al evenmin te aanvaarden als de mededeeling dat de woordenrijkdom van het Javaansch voor een deel is toe te schrijven aan „het feit, dat de inwerking van de oude cultuur op het Javaansch groot is en dat er een zeer algemeene bekendheid met de literatuur onder het volk wordt aangetroffen" (p. 35; de ware reden noemen de auteurs in 't geheel niet). Zelfs de regels voor de uitspraak van het Javaansch worden niet correct weergegeven (35), terwijl de opmerkingen over de bestaande Maleische spraakkunsten en woordenboeken (30) niet alleen voor den niet-ingewijde volslagen onbegrijpelijk zijn, maar hem bovendien de onjuiste opvatting suggereeren als zouden de grammatische theorieën van Tendeloo en Spat tegenwoordig vrijwel algemeen aanvaard en het Woordenboek van von de Wall te verkiezen zijn boven dat van Klinkert. Onnoodig te zeggen dat men hier weer met gebrekkig weergegeven mededeelingen van de Encyclopaedie van Ned.-Indië (II, 658) te doen heeft.

Zoo zouden wij nog een heelen tijd door kunnen gaan, maar wij hebben nog meer op ons hart en gaan daarom over tot belangrijker hoofdstukken.



Wat mag de Schrijvers er wel toe gebracht hebben ook een behandeling van de in Indië vertegenwoordigde wereldgodsdiensten in hun volkenkundig werk op te nemen? Misplaatste zucht naar een toch onbereikbare volledigheid? Slaafsche navolging van Wilken-Pleyte? Of was het alleen het hoofdstuk over het Christendom dat geplaatst moest worden en dus ook een behandeling van Hindoe-cultuur en Islâm noodig maakte? In ieder geval is het besluit tot opneming dezer hoofdstukken te onzaliger ure genomen.

Beginnen wij, om dit aan te toonen, met het opsommen van een aantal van de ergste fouten uit Hoofdstuk IV, „Hindoegodsdiensten en Hindoekolonisatie in den Archipel". Op p. 206 wordt als de Wedische regengod Indra genoemd; dit moet zijn Parjanya. Bij de opsomming der landen waar het Boeddhisme wordt aangetroffen zijn Mongolië en andere deelen van Centraal-Azië ten onrechte weggelaten (210), terwijl men met het Hindoeïsme niet eerst „na het verdwijnen van het Boeddhisme in Indië te maken heeft" (208). De Dhyâni-Bodhisattwa Awalokiteçwara zou volgens p. 211 in China Kwannon, in Japan Kwan-yin heeten; in werkelijkheid is 't precies andersom!! Met de definitie „elk wezen dat de toekomstige Boeddha in eenig voorbestaan was" is het begrip Bodhisattwa veel te eng omschreven.

Nog grooter verrassingen levert p. 212 op: „Koning Açoka zou Boeddha's stoffelijk omhulsel plechtig hebben laten verbranden", meer dan 200 jaar na zijn dood!! Dat de koning Boeddha's asch in 80.000 deelen liet verdeelen vonden de auteurs zeker wat al te erg; vandaar dat ze er maar 8000 van maken. Een stûpa is niet klokvormig (en ook niet „een dom [sic] in de gedaante van een bol [?!] of bolsegment" (231)), maar halve-bol-vormig. Dat de bloedige offers in Indië bijna geheel zijn afgeschaft is ook niet bepaald juist: de lectuur van „Mother India" kan de Schrijvers een beter denkbeeld geven.

Met de termen „Brahmanisme" en „Brahmanisten" staan de auteurs op gespannen voet. Volgens hun meening zijn de Çiwaïeten de aanhangers van Çiwa, de Wiṣṇoeïeten die van Wiṣṇoe, en dus...... de Brahmanisten die van Brahmâ, wat kant noch wal raakt (213). Even groote nonsens is de formuleering op dezelfde blz. van het onderscheid tusschen Brahmanisme en Hindoeïsme; het laatste wordt omschreven als „het geheel van volksgodsdiensten die ook wel in de Wéda's hun oorsprong hebben, maar hoofdzakelijk bestaan in polytheïsme,

vermenging van Boeddhisme en Brahmanisme, en tal van elementen van den godsdienst der oorspronkelijke, niet-Arische rassen"!

Over Çiwa als Leeraar lezen wij op p. 214: „hij wordt dan afgebeeld als een zwaarlijvig man met langen baard, zoodat zijn beelden soms veel overeenkomst hebben met die van den Boeddha". Wij betreuren ten zeerste dat de auteurs niet een van die Boeddha-beelden met baard en buikje in hun werk hebben afgebeeld, doch vestigen inmiddels de aandacht van H. H. archeologen op deze hoogst merkwaardige ontdekking!

Durgā mahiṣāsuramardinī heeft den staart van den buffel gewoonlijk niet in een linker-, maar in een rechterhand (214), terwijl Gaṇeça nimmer wordt voorgesteld „geheel als een zittende olifant" (215). „De in zijn voetstuk uitgebeitelde doodshoofden" vindt men alleen in de school van Singhasāri. Zeer onduidelijk is de voorstelling, gegeven op p. 216, dat Boeddha, als incarnatie van Wiṣṇoe beschouwd, „op deze wijze door de Brahmanen voor hun stelsel geannexeerd werd"; wie zou hier uit opmaken dat Wiṣṇoe naar de opvatting der Hindoes de gedaante van Boeddha aanneemt om de boozen te misleiden door het prediken van een valsche leer? Sāwitrī is niet dezelfde godin als Saraswatī, en het rijdier van Brahmā is niet de zwaan maar de gans. Dat de Boeddhistische heiligdommen niet met den naam „tempel" bestempeld kunnen worden, is ook niet bepaald juist. Tjaṇḍi Kalasan, Tj. Mĕndoet, Tj. Sewoe, e.a. kunnen dat wel degelijk. Op p. 221 spreken de auteurs trouwens zelf van den „Boeddhistischen tempel *te Tjandi Kalasan* [sic!]"!

Op p. 217 lezen wij dat „de Boeddha als regel steeds staande wordt afgebeeld" en dat de Dhyāni-Boeddha's in „ontspannen lichaamshouding" ter neder zitten; precies het omgekeerde van beide mededeelingen is juist. Kṛtanagara's regeering begint niet in 1272 maar in 1268 [1]). De opgaven over den door dezen vorst beleden godsdienst (218) zijn verouderd; blijkbaar is het artikel van Ir. Moens in het Tijdschrift van het Kon. Bataviaasch Genootschap den Schrijvers ontgaan. Ook de mededeelingen op p. 237 moeten uit dit artikel worden gecorrigeerd: Kṛtanagara is in twee Çiwa-Boeddha-heiligdommen bijgezet, in Tj. Singasari en in Tj. Djawi; juist de laatste is door den vorst opgericht tijdens zijn leven.

In zes bladzijden (218—224) wordt voorts een „overzicht" gegeven van de geschiedenis van den Archipel in de Hindoe-periode, waarbij zeer belangrijke vorsten en gebeurtenissen onvermeld blijven, doch de vorstin Sima (omtrent wie de auteurs een door de Chineezen opgedischt fabeltje voor zoete koek opeten, 221) en andere onbelangrijke bijzonderheden wel gememoreerd worden. Aan de afleiding van den naam Yawadwipa wordt een heele bladzijde gewijd. De auteurs voelen zich het meest aangetrokken tot de opvatting van Ferrand: „Het is toch immers niet noodzakelijk" (zoo redeneeren zij niet onlogisch) „dat altijd een eiland door vreemde kolonisten naar een bepaalde plant genoemd moet worden" (219)!

Het in de annalen der T'ang-dynastie vermelde Midden-Javaansche rijk, gesticht door Zuid-Indische „landverhuizers" (!), wordt niet Ho-ling-Kaling genoemd (221), maar Ho-ling, wat men als Chineesche verbastering van Kaling(ga) heeft herkend. De oudste inscriptie die het rijk van Matarām noemt is niet van 919 (p. 222) maar van 915, en het in 1894 op Lombok gevonden historische geschrift is niet de Pararaton (223) maar de Nāgarakṛtāgama, zooals de Schrijvers op p. 39 zeer goed blijken te weten.

Een even onbenullige „schets" van de voornaamste Hindoe-oudheden besluit dit hoofdstuk. Op p. 227 schijnt het den Schrijvers onbekend te zijn dat het Noordelijk Boeddhisme al evenzeer over „tallooze goden en godinnen" beschikt als het Çiwaïsme. Waar zij de mededeeling vandaan halen dat „in de 9de eeuw groote volksverhuizingen van Java uit naar Bali" plaats hadden (229), is ons raadselachtig. De dissertatie van Dr. Berg, die hun een ander denkbeeld had kunnen geven van den loop der Hindoe-Balineesche geschiedenis, hebben de auteurs waarschijnlijk niet meer kunnen raadplegen.

Omtrent de gaanderijen van den Baraboeḍoer wordt op p. 232 medegedeeld: „De muren dezer gaanderijen bevatten 4 nissen". Aangezien het monument aan elke windstreek 108 nissen rijk is, vraagt men zich af hoe de auteurs het hebben klaargespeeld om niet minder dan 104 van deze nissen te verdonkeremanen .... totdat de illustratie op dezelfde bladzijde de oplossing geeft: zij

1) Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, 323.

brengt een gedeelte van een terrasmuur in beeld waarop juist 4 nissen te zien zijn!

In de mededeeling dat „de stichting van den Bârâ-boedoer op 850 na Christus gesteld moet worden" (234) is zeker het woord „ongeveer" uitgevallen. Niet de heele Tjaṇḍi Prambanan, maar alleen de hoofdtempel wordt Tj. Lara Djonggrang genoemd, en niet Goenoeng Gangsir maar Badoet is de oudste bekende tempel van Oost-Java (237). De mededeeling dat „van de oude Hindoe-Sumatraansche rijken naar het schijnt geen zichtbare sporen meer zijn aan te wijzen" doet ons hevig schrikken, totdat wij, doorlezende, merken dat het hier „slechts" een lapsus betreft: niet alleen allerlei Sumatraansche monumenten, beelden, enz., maar ook de van de macht van Çrīwijaya getuigende inscripties (bv. de belangrijke Bangka-steen!) blijken aan de Schrijvers toch wel bekend te zijn. Van de Balische oudheden (238) hebben zij niet veel idee. De naam Tojo Poeloeh moet door Jeh Poeloe vervangen worden [1]).

Karakteristiek voor de werkmethode van de Heeren Alkema en Bezemer is de wijze waarop zij te werk gaan wanneer zij niet verder weten of genoodzaakt zijn de opgaven hunner bronnen zelfstandig met elkaar te verbinden. D a n z e g g e n z i j m a a r w a t. Op p. 207 leest men: „Deze opvatting [nl. de in de Oepaniṣads ontwikkelde âtmanleer] *leidde ook tot* het centrale leerstuk van het Brahmanisme, de leer der reïncarnatie". In werkelijkheid zijn de Oepaniṣads juist op deze leer gebaseerd! Op p. 216: „De reden, dat Brahmâ niet zooveel vereerders heeft gevonden, is vooral hierin te vinden, *dat zijn aanbidding meer werd overgebracht op de Brahmanen*, die als zijn bijzondere nakomelingen werden beschouwd"! En op p. 217: „Een groot gedeelte van de Boeddhistische litteratuur wordt ingenomen door de zoogenaamde d j â t a k a ' s of geboorte-geschiedenissen". Wat voor denkbeeld maken de Schrijvers zich van den omvang der Boeddhistische literatuur?

Met bovenstaande opmerkingen (een handvol pruimen van een volgeladen boom) nemen wij afscheid van het hoofdstuk over Hindoeïsme en Boeddhisme. Deze godsdiensten zijn voor de Heeren A. en B. nog een gesloten boek.

***

1) Deze en andere op dit hoofdstuk betrekking hebbende bijzonderheden dank ik aan Dr. W. F. Stutterheim te Solo.

Aan de studie van den Islām, speciaal den Islām in Ned.-Indië, is de naam van Prof. Snouck Hurgronje zoo onlosmakelijk verbonden dat niemand over deze onderwerpen kan schrijven zonder dien naam te noemen. Het schijnt echter wel dat hier voor de auteurs zekere moeilijkheden lagen. Uiterst voorzichtig is althans de wijze waarop zij genoemde autoriteit bij hun publiek introduceeren: „Het is vooral Prof. Dr. Snouck Hurgronje geweest, die in dit opzicht vaak waarschuwde tegen misvatting [lees: vaak waarschuwde tegen misvatting in dit opzicht]. *Niemand zal willen ontkennen dat de in Nederland meest bevoegde aan 't woord is als hij* naar aanleiding van de vraag, in hoeverre de Moslims in Nederlandsch-Indië werkelijk Mohammedanen zijn, *zegt*" enz. (286). Men zou haast den indruk krijgen alsof de Schrijvers de gedachte willen wekken dat „de in Nederland meest bevoegde" dat alleen is op dit speciale punt! Nog een paar malen worden zijn geschriften aangehaald, doch vermoedelijk alleen in gevallen waarin de Schrijvers over geen andere bronnen konden beschikken. Gelukkig was dit voor de meeste andere onderwerpen wel het geval. Waar zou men bv. voor het Mohammedaansche recht beter terecht kunnen dan bij het meesterwerk van Mr. L. W. C. van den Berg? Van een niet bepaald gunstige critiek van Dr. Snouck Hurgronje op dit boek schijnen de auteurs zich niet bewust; waarschijnlijk hebben zij die in hun onderbewustzijn teruggedrongen. Fouten waarvan de argelooze lezer had gemeend dat zij sinds............ 1884 definitief waren bijgezet reproduceeren zij *unverfroren*. Opnieuw pogen zij ons (in het fraaiste Nederlandsch) wijs te maken dat „de salat bestaat in *een meer of minder*, maar altijd voor een gebed [sic!] bepaald *aantal* „buigingen" (r a k ' a h)" (252), in plaats van uit a f d e e l i n g e n, die naar een der deelen (de *rukū'* of buiging) wel *rak'ah* worden genoemd [1]), dat men tijdens de ṣalāt na een *rukū'* „uitrust" (253)[2]), dat men den term *'isjā'*-ṣalāt zou kunnen weergeven met „nachtgebed" (254) [3]), dat „elke bewuste afwijking in houding of woord het gebed ongeldig maakt"[4]), dat de mannen hardop, de vrouwen fluisterend „bidden"[5]).

1) Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, II, 100.
2) l. c. 101.
3) l. c. 98.
4) l. c. 102.
5) l. c. 103.

Het „middaggebed" bestaat niet uit 8, maar uit 4 verplichte + 8 aanbevolen rak'ahs, te zamen dus 12, en evenzoo het „avondgebed" niet uit 5 maar uit 7, de 'isjā'-ṣalāt niet uit 10 maar uit 8 afdeelingen (waarvan resp. 3 en 4 verplicht). Het aantal rak'ahs dat „wenschelijk" is, bedraagt dan ook niet 35 maar 39[1]), terwijl de lezer niet verneemt dat dit getal alleen betrekking heeft op de vijf verplichte dagelijksche godsdienstoefeningen. De weer aan van den Berg ontleende wijsheid dat er daarbij nog 3 zouden komen „welke men in den nacht kan verrichten" is geheel onjuist (Snouck Hurgronje, l.c., p. 101 v.), terwijl de zinsnede „door zijn slaap om 't gebed af te breken maakt men zich zeer verdienstelijk", die door een dubbele punt aan de voorafgaande is verbonden, niet op de zooeven bedoelde *witr*-ṣalāt, maar op den *tahaddjud* slaat[2]). Van de voormiddag-ṣalāt wordt in 't geheel niet gerept.

Onjuist is ook dat het „*noodig* is dat een aantal personen als representeerende al de geloovigen ter plaatse zich onder leiding van een voorganger...... in de moskee vereenigen" voor de ṣalāt (252), en dat men tegen het einde eener rak'ah zich ten tweeden male zou *buigen* (253): men besluit de rak'ah door een *prosternatie*, na afloop waarvan men (in de terminologie van A. en B.) „gaat zitten op zijn enkel [!?]". Het als slot van de rak'ah door A. en B. vermelde opstaan is in werkelijkheid het begin van de volgende rak'ah en blijft dan ook achterwege bij het einde van de laatste afdeeling.

Een grappige vergissing is te vinden op p. 250, waar een religieuze handeling die *bāṭil* („nietig", of in de terminologie van A. en B. „effectloos") is wordt aangeduid met den naam *badal* („remplaçant"). Eigenaardig is ook deze uitlating (p. 253): „Dan wendt men zich met het gelaat naar de ka'bah te Mekka, d.i. de kiblah, de gebedsrichting. Voorgeschreven is, dat men het gelaat wende naar *Allah*, d.i. „naar de *plaats* die vlak onder zijn troon gelegen is". Stellen de auteurs zich Allah voor als zittende onder zijn eigen troon? De lezer zal reeds begrepen hebben dat bedoelde plaats niets anders is dan de ka'bah zelf.

Bij de behandeling van de z a k ā t (254 v.) schijnt van den Berg weer te komen spoken[3]). Of is 't op eigen gezag dat de auteurs verklaren dat de zakāt-bepalingen „natuurlijk gelden voor de zuiver Mohammedaansche landen en dan nog ten deele" doch „niet voor den Indischen Archipel"? Inderdaad is „elk geloovige volkomen vrij zich al of niet aan de bepalingen te houden", maar deze vrijheid geldt alleen ten opzichte van de Ned.-Indische overheid, niet ten opzichte van.........de wet van Allah, die hier toch heet te worden uiteengezet! De helft van hetgeen over de zakāt-voorschriften wordt gezegd heeft betrekking op de ter zake door het Europeesche bestuur gemaakte bepalingen, wat zeer verwarrend is voor den lezer, die hiervan niet wordt in kennis gesteld. En waarom komt die door het Bestuur aangenomen houding alleen bij de zakāt ter sprake, terwijl er bij de andere godsdienstige voorschriften niet van gerept wordt?

Onnoodig te zeggen dat de reproductie der bepalingen van fouten wemelt. In den tekst vindt men de opgave dat de zakāt-gelden moeten worden besteed „tot instandhouding van den Mohammedaanschen eeredienst", terwijl zij in een noot heeten toe te komen „aan 8 categorieën van personen", wat al evenmin opgaat daar een van de 8 categorieën de „weg Gods" is, al moeten dan ook de vrijwilligers in den heiligen oorlog in de eerste plaats worden bedacht; de aan zakāt onderhevige dadels en druiven der Wet worden door A. en B. vervangen door „ooft" en „wijngaarden"; de gewone zakāt wordt tegenover de zakāt al-fiṭr gesteld als een „belasting in geld" tegenover een „belasting in natura", wat eerstgenoemde in de meerderheid der gevallen echter evenzeer is; enz.

Over de v a s t e n wordt ons, vermoedelijk op gezag van Poensen[1]), meegedeeld (p. 255) dat „sommige bijzonder vromen" (die daarmee echter in strijd komen met hetgeen de Wet aanbeveelt!) de vasten uitstrekken tot 12 uur 's nachts. Waarom gebruiken de auteurs het handboek van Juynboll zoo weinig en allerlei troebele bronnen zoo druk? Omdat deze laatste door geloofsgenooten zijn geschreven?

Dat „elke Moslimsche man of vrouw, mits in het bezit van zijn verstandelijke vermogens, verplicht (is) om minstens eenmaal in zijn leven de haddj te verrichten" is onvolledig en dus onjuist (p. 257). Noodlottig wordt dit den Schrijvers op p. 299: dat de vereeniging Moehammadijah „wijst op de groo-

1) Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes, 90;
2) l. c. 90 v.
3) Snouck Hurgronje, l. c. II, p. 126.

1) l. c. IV, 1, p. 62.

te kosten, die daarmede gepaard gaan........., die de bedevaartganger eerst moet verzamelen, terwijl bovendien nog de achtergebleven familie moet worden verzorgd", „op de gevaren, die den bedevaartganger in 't heilige land omringen en op de wenschelijkheid zich te hoeden voor den Sjerif van Mekka, den Koning van den Heddjaz [sic], die de eenheid van den Islam in gevaar brengt", dat zij dus met andere woorden de geloovigen er op wijst dat de verplichting tot het verrichten van den ḥaddj eerst begint wanneer aan bepaalde voorwaarden van voldoende middelen en veiligheid is voldaan, *terwijl in het tegenovergestelde geval de ḥaddj zelfs verboden (ḥarām) kan zijn*, wordt door A. en B. opgevat als zou zij voor de bedevaart een uitzondering maken bij haar aandringen op getrouwere naleving der godsdienstplichten! En met onmiskenbaar genot voegen zij er aan toe: „Zoo werkt dus Moehammadijjah het streven der Regeering in de hand. Waarschuwingen, die van de zijde van het bestuur als strijdende met de neutraliteit zouden worden opgevat, worden hier door belanghebbenden [sic!!] zelf gedaan."

De vertaling van *masdjid* door „tempel" en de wijze waarop de bij den ḥaddj te bezoeken plaatsen in verband worden gebracht „met de gedachtenis van den Profeet" (257) zijn al evenmin te verdedigen. Een vermakelijke en van een predikant onbegrijpelijke fout wordt gemaakt op p. 257 v., waar het heet dat „in een der hoeken" van de Ka'bah „is ingemetseld de b a i t o e ' - ' l l a h, de steen Gods, die naar de overlevering meldt, uit den hemel gevallen is en aan 'I b r a h i m (Abraham) den stamvader der Moslims [!!!], is gegeven". Dat *baitoe-'llāh* niet „steen Gods" maar „huis Gods" beteekent kon Ds. Alkema toch uit zijn Hebreeuwsch bekend zijn! Niet de zwarte steen (dien Adam van God kreeg) maar de Ka'bah is uit den hemel neergelaten, reeds in Adams tijd, en in later eeuwen door Ibrāhīm hersteld.

Niet de 10de maar de 9de D̲u'l-Ḥiddjah maakt, wanneer hij op een Vrijdag valt, den ḥaddj van dat jaar bijzonder gezegend (260).

Het is bijna overbodig, op te merken dat bij dit, gelijk ook bij de te voren behandelde onderwerpen geen onderscheid wordt gemaakt tusschen „verplichte" en „aanbevolen", tusschen „verboden" en „afkeurenswaardige" handelingen, om van andere onderscheidingen maar te zwijgen. De auteurs zijn zóó weinig in den Islām doorgedrongen dat men nauwelijks een niet van een ander overgeschreven volzin zou kunnen aanhalen die van een juisten kijk op het onderwerp getuigt. Het zou echter een onbegonnen werk zijn dit in bijzonderheden aan te toonen. Citeeren wij alleen nog de volgende fraaie zinsneden over de 4 orthodoxe wetsscholen (247): „Nu spreekt het wel van zelve [sic], dat de vrijheid van deze erkende scholen een betrekkelijke [sic] is. Vooral moet dat gelden ten aanzien van het streven om heel de maatschappij in te richten naar den wil van Allah. Daarbij was natuurlijk eenheid van wet noodzakelijke voorwaarde. Bovendien was, gelijk boven reeds is opgemerkt, een geheel stel van wetten voor alle gebied des levens onafwijsbare voorwaarde [sic]. De Koran gaf geen volledige wet, de hadits [sic] evenmin en bovendien lieten de teksten vaak meer dan éène interpretatie toe. Hieraan immers was het ontstaan der vier scholen te danken. Was nu meer dan één uitlegging mogelijk, dan rees als van zelve de vraag: Welke is nu de juiste? Deze vraag was van zoo groot belang, dat er een oplossing m o e s t worden gevonden. Er moest een middel zijn, om uit de verschillende interpretatiën van een en denzelfden tekst, de juiste en dus de onfeilbare [!] te vinden", wat dan uitloopt op de leer van den idjmā'. Aan de heele redeneering is geen touw vast te knoopen. Het schijnt wel alsof de auteurs willen beweren dat er in 't geheel geen verschil is tusschen de 4 wetsscholen!

Met de behandeling van de g e l o o f s l e e r is het al even treurig gesteld als met die der Wet. Wij willen den auteurs het genoegen niet misgunnen te meenen „dat de Mohammedaansche geloofsbelijdenis maar één artikel bevat: Ik geloof in Allah" (260), daar zij op p. 268 zeer goed op de hoogte blijken te zijn van de „twee zinnen", al citeeren zij die dan ook verkeerd. Maar wanneer wij dan lezen dat „de naam Allah waarschijnlijk [!] (is) afgeleid van Al = „de" en i l a h", welk laatste zou komen „van het werkwoord i l a h o e = vereeren" (waar halen de auteurs den nonsens vandaan? Antwoord: uit Lindenborn's „Zendingslicht op den Islam"!), dat Allah 41 eigenschappen bezit waarvan er „20 onmogelijk en 1 mogelijk [!!!]" zijn (261), terwijl wij op p. 262 weer over de eigenschappen der mogelijkheid te hooren krijgen, en dat een boekje in het *Soendaneesch* en *Maleisch* alom bekend is

onder de Islamieten op *Java* (261, nt.1), dan gaat ons een licht op: de auteurs en hun muze hebben onder het schrijven een collectief dutje gedaan! Wij verbazen ons dus niet meer over een tekstverdraaiing die den inhoud van Sūrah 112 als volgt „weergeeft": „God is een eenig God. Hij *baarde niet*[!!!!] en werd niet gebaard en niemand is in eenig opzicht hem gelijk" (260), noch over de tegenspraak die A. en B. meenen te kunnen constateeren tusschen de 99 „schoonste namen" van Allah en zijn onbeschrijfbaarheid met eenige eigenschap van een geschapen wezen (261). Naar aanleiding van dit laatste punt houden de Schrijvers een krom betoog dat er op uitloopt dat .... Allah eenige nieuwe namen krijgt („de willekeurige", „de onverantwoordelijke"), die echter geenszins tot de „99 schoonste" kunnen worden gerekend! Op dezelfde bladzijde (262) hooren wij voorts dat *islām* „geloof" beteekent (wat *īmān* heet), terwijl op p. 263 de woorden *djihād* en *djahat* worden gecontamineerd tot *djihat*, en op p. 264 de boosheid van Iblīs wordt geïllustreerd met het feit dat hij „op Allah's bevel Adam niet wilde vereeren"! Dat Mozes, de *Kalīmoe-llāh*, wordt aangeduid als de „mond van Allah" (266) is natuurlijk weer aan Lindenborn ontleend [1]), maar deze, blijkbaar niet geheel zeker van zijn zaak, geeft ten minste in een noot nog de goede vertaling. De verbastering van *ᶜĪ'sā* (Jezus) tot *Isja* is zelfs bij Lindenborn niet te vinden. „In de wet wordt meer waarde toegekend aan wat Mohammed zou g e z e g d of g e d a a n hebben dan aan het woord van Allah" zeggen de auteurs op p. 269, zonder dat zij zelfs schijnen te bemerken dat zij met deze enormiteit in strijd komen met p. 245: „Nooit echter kregen de overleveringen zoo hooge waarde als de Koran".

Om niet te uitvoerig te worden teekenen wij uit de rest van het hoofdstuk alleen nog aan dat de stam *qr'* tegen beter weten in geregeld met „lezen" wordt vertaald („Lees! in den naam van God, die alles geschapen heeft" luidt volgens p. 271 de oudste openbaring, en onmiddellijk daarop volgt: „Lees", dat is: „reciteer"!), dat op p. 282 *roekoen* ten onrechte met „regel" vertaald en *moekallaf* tot *moe'alla* verbasterd wordt, dat de stam van het woord *masdjid* niet „neerknielen" beteekent (289), dat *walī ḥākim* niet hetzelfde is als *walī nasab* maar juist het tegenovergestelde (291), dat op p. 292 v. de rij der personen die als *walī* van de vrouw hebben op te treden onvolledig en dus onjuist wordt opgegeven, dat hetzelfde geldt van de voorwaarden waaraan de *ṭalāq* in den Archipel bij de huwelijkssluiting pleegt te worden „opgehangen" (294), dat de periode gedurende welke een verstooten vrouw niet zou mogen hertrouwen nòch voor den Islām in 't algemeen nòch voor den Archipel juist is (293), en dat het van weinig begrip getuigt wanneer men zegt dat „de nationale elementen, die overal in de Islamitische wereld aan den dag treden, zich in den Islam hebben laten *opnemen*" (298). En wanneer wij dan nog bevinden dat de verbastering van *soeloek* (naam van een groep Javaansche geschriften) tot *soeloeh* (p. 287; om de gedachte aan een drukfout uit te sluiten voegen de auteurs er de vertaling „fakkel" bij!) op slordigheid bij het copieeren van een passage uit „De Islam in Nederlandsch-Indië" van Prof. Snouck Hurgronje (p. 40) berust, dan vragen wij ons verbijsterd af hoe het mogelijk is dat er in Nederland academische docenten gevonden worden die met dergelijk soort „wetenschap" hun naam te grabbel wenschen te gooien. Of is het niet om te huilen dat vertegenwoordigers der wetenschap, die zich tot taak hebben gesteld een samenvattend boek van 600 bladzijden over de volken van Ned. Indië te schrijven, daarvoor derderangs werkjes als Lindenborn's „Zendingslicht op den Islam", dat krioelt van de fouten en waarvan de Schrijver bovendien in het voorbericht uitdrukkelijk verklaart dat het *volstrekt geen aanspraak maakt op wetenschappelijke waarde*, als hoofdbron gebruiken en daaruit klakkeloos, zonder eenige critiek of contrôle, heele pagina's overschrijven? Hadden de Schrijvers het ook door hen geciteerde boekje van Mevr. v. Andel-Rutgers wat meer en dat van Lindenborn wat minder gebruikt, zij zouden voor menige fout bewaard zijn gebleven. Maar wij zijn overtuigd dat de Schrijfster zelf (evenals trouwens Ds. Lindenborn wanneer hij nog leefde) het gebruik van haar werk *voor dit doel* ten scherpste af zou keuren.

Wie zich gevleid had met de hoop dat een langdurig verblijf als Zendeling in de Soenda-landen aan Ds. Alkema een ruime en grondige kennis van den Islām had verschaft, ziet zich dus wel deerlijk teleurgesteld: deze godsdienst heeft voor hem nog

1) p. 51.

evenveel geheimen als die der Hindoes. Maar er is meer: een ongure aap, die zich bij de behandeling van laatstgenoemde nog schuil had weten te houden onder de ruime plooien der pastorale of professorale toga, komt in dit hoofdstuk uit de mouw gluren. Het zijn lagere instincten, in een godsdienstige vermomming, die de auteurs hun kracht doen zoeken in schimpscheuten op den Islām, zijn stichter en zijn vertegenwoordigers. Het Mohammedaansche godsbegrip berust op „Oostersch tirannieke willekeurige almacht" (275), de Koran „debiteert dwaasheden" (267). Heeft de predikant Alkema zoo weinig gevoel voor godsdienst dat hij niet begrijpt dat men zich op die wijze niet uitlaat over een boek dat van ongeveer 300 millioen menschen godsdienstige vereering geniet? „Verschillende Mohammedaansche godgeleerden hebben......... op allerlei wijzen getoond, dat òf de evangelische verhalen hun niet bekend zijn, *òf dat zij 't noodig achten ze te verdraaien*" (267). „Het eerste zal wel 't geval zijn" voegen de Schrijvers er aan toe. Waarom „debiteeren" zij dan nog de laatste hatelijkheid? Op p. 270 maken zij er zich vroolijk over dat de „inspiratie" van de openbaringsboeken naar moslimsche opvatting „zuiver mechanisch" in haar werk is gegaan. Maar hoeveel Christenen zijn er niet die even krachtig aan de letterlijke inspiratie van den Bijbel vasthouden? Zien de auteurs in dat geval ook aanleiding tot het plaatsen van uitroepteekens? Het ergste echter zijn de opmerkingen die op p. 297 over de bedevaart worden gemaakt. We schrijven ze in haar geheel af: „Welken invloed oefent nu de h a d d j uit op het economische leven? Is het niet waar, dat jaarlijks vele millioenen guldens voor de inheemsche volkshuishouding verloren gaan? In de eerste plaats is het de vraag of voor de personen individueel dit geld verloren is, en of tegenover de kosten, die zij maken niet een winst staat in [......] *de verruiming van hun blik*, die het zien van andere landen en andere toestanden medebrengt. In de tweede plaats is dit geld niet geheel verloren, *omdat voor een goed deel de Nederlandsche scheepvaart er de profijten van geniet* en verder is de som die noodig is in vergelijking van de som, benoodigd voor de geheele volkshuishouding, klein. In ieder geval zou de N. I. Regeering haar nooit op grond van dit bezwaar mogen belemmeren." Fij!

Het zal den lezer duidelijk zijn dat onze critiek zich niet richt tegen de godsdienstige polemiek als zoodanig. Al achten wij een volkenkundig handboek daarvoor niet direct de aangewezen plaats, wij willen den auteurs het recht tot polemiseeren tegen den Islām allerminst ontzeggen. Alleen tegen uitwassen als boven gesignaleerd hebben wij ernstig bezwaar, terwijl wij ons ook niet kunnen voorstellen wat voor effect de Schrijvers denken te bereiken met hoogst aanvechtbare uitlatingen als deze dat „in de practijk Mohammed zoo sterke vereering geniet, dat er van monotheïsme, zooals de Islam dit *meent te moeten prediken* contra het Christendom, *geen sprake meer wezen kan*" (261) of met stijlbloempjes als de volgende: „In den loop der jaren is deze [de profeet] dan ook in de schatting van de moslimsche gemeente zoodanig gestegen, dat practisch de *bespotting* van den Koran *over* de belijdenis der Christenen van Jezus als den Zone Gods [waarom toch altijd die tale Kanaäns?] en ook het strenge monotheïsme van den Islam er door *ontzenuwd* is" (269). Ook doet het ons hoogst zonderling aan wanneer wij een Calvinistisch predikant aanmerking zien maken op de tegenspraak die er in de Moslimsche theologie bestaat tusschen de verantwoordelijkheid van de menschen voor hun daden en het Goddelijk raadsbesluit dat een deel der menschheid voor de eeuwige straf heeft bestemd (274 v.) en op „een godsbegrip, dat niet aan menschelijke billijkheid en rechtvaardigheid onderworpen" is, maar daar wij niet de rol van broeder Marinus willen spelen laten wij dit punt verder rusten.

In aansluiting hieraan nog een enkele opmerking over Hoofdstuk VI. Natuurlijk bevat ook dit hoofdstuk (dat van de tegenwoordige Zendingspractijk een wel wat heel rooskleurige voorstelling geeft) een aantal onjuistheden, zooals deze dat *„overal* waar de arbeid der Zending geleid heeft tot het ontstaan van Christengemeenten" een Burgerlijke Stand zou zijn ingevoerd (319), terwijl uitspraken als: „De goden der heidenen zijn egoïstische wezens, die zij alleen maar vreezen en wien zij uit vreeze hunne offers brengen.........De priesters van 't heidendom zoeken zich zelf en trachten door vreeze hun volk ten onder te houden. De zendeling doet niet anders dan zich zelf geven; hij vraagt niets; hij geeft" (306) hoogst aanvechtbaar zijn. Hetzelfde geldt van de opvatting dat „huwelijken in gemeenschap van goederen een uitvloeisel zou-

den moeten zijn van het Christelijk beginsel" (318) en dat noch de natuurgodsdiensten noch de Islām tot het vormen van een gezin in staat zijn gebleken (325).



Een zóó volslagen onbekendheid met hun onderwerp als zij in de beschrijving van de Hindoegodsdiensten en den Islām verraden leggen de Schrijvers in het hoofdstuk over den „Natuurgodsdienst" (Hfdst. III) niet aan den dag. Begrippen als „dynamisme" en „animisme" worden hierin op de juiste wijze omschreven, terwijl men ook kan instemmen met het afwijzend standpunt dat ten aanzien van de evolutie-theorie op volkenkundig gebied wordt ingenomen. Daarmee is echter ook ongeveer alles gezegd wat ten gunste van dit hoofdstuk kan worden aangevoerd. Wel verre van een volledig overzicht te geven bestaat het geheele hoofdstuk (met uitzondering van de inleiding) uit niet anders dan een verzameling opmerkingen over onderdeelen van het onderwerp waarvan de Schrijvers (men zou haast zeggen toevallig) wat beter op de hoogte zijn, geïllustreerd door een aantal voorbeelden van ongelijksoortig gehalte. Van een systematische behandeling van een dergelijk veelomvattend onderwerp, waarin ieder onderdeel niet te veel en ook niet te weinig aandacht krijgt, en waarvoor alleen de meest karakteristieke voorbeelden met zorg worden uitgekozen, hebben de Schrijvers geen idee. Hun methode (we hadden reeds meermalen gelegenheid het te constateeren) bestaat immers juist in 't uit de kast nemen van eenige boeken en 't daaruit overschrijven (was het maar altijd overschrijven!) van hun geschikt voorkomende passages, die dan aan elkaar worden geregen met behulp van meer of minder gelukkig gekozen zinnetjes!

De „korte schets" van de „ontwikkeling" der ethnologische studie, waarmee het hoofdstuk begint, brengt niet veel anders dan een weergave van de evolutionistische theorieën van enkele der *oudere* ethnologen en een bestrijding daarvan aan de hand van Pater Schmidt e.a. Van de Fransche school wordt alleen Lévy-Bruhl genoemd, terwijl van Preuss geen latere studiën worden aangehaald dan „Der Ursprung der Religion und Kunst" uit......... 1889. En dat terwijl toch juist Preuss in later tijd inzichten heeft verdedigd die den Schrijvers uitnemend te stade zouden zijn gekomen bij hun betoog en het ook voor andersdenkenden steekhoudend zouden hebben gemaakt. Maar liever dan zich op de hoogte te stellen van nieuwere ethnologische literatuur zetten de auteurs allerlei zonderlinge redeneeringen op, die alleen hun eigen onbekendheid demonstreeren met het terrein waarop zij zich bewegen: „Naar het ons voorkomt" (zoo bestrijden zij van Ossenbruggen) „zit zijn fout in de vooropgezette gedachte, dat zijn opvatting van het denkleven van den natuurmensch de juiste is. Mr. van Ossenbruggen zelf exegeteert [sic] de door hem gevonden feiten, niet de natuurmensch doet het. Pas dan, wanneer deze verklaarde: „Juist, zoo is mijn gedachtengang geweest, zooals U zich dat voorstelt", zou aan deze hypothese waarde kunnen worden gehecht" (131). Alsof de „natuurmensch" ooit een dergelijke verklaring doen of een dergelijke „exegese" geven kon! „Inderdaad is er verschil in de openbaringen van het denkleven, maar die alle doen zich voor bij één en het zelfde volk, zóó gemengd en zóó verward tegenstrijdig, dat alleen een theorie, die met de feiten geen rekening houdt en met *het dogma der vooropgezette meening* [!!] de zaken bekijkt, ze in vakjesachtige opklimming plaatsen kan" (137)! „Het betere [!] woord voor godsdienst is religie, van het Latijnsche religio, dat volgens sommigen aanduidt den dienst van den lagere aan den hoogere, volgens anderen „den band of de gemeenschap met God". *In dien laatsten zin kreeg het woord onder de Christenen zijn beteekenis. Zij is overgenomen van Lactantius*, een der oudste apologeten van het Christendom" (138 v.). De beteekenis van een woord uit het dagelijksch leven, overgenomen van een theoloog! Dat „verba valent usu" en *beteekenis* niets met *afleiding* te maken hoeft te hebben schijnt den auteurs nog onbekend te zijn. „Voor een andere dan mechanische opvatting van de ontwikkeling van 't leven laat de evolutie geen plaats. Zij mag strikt genomen niet eens spreken van een „geestelijk" leven, want immers niet de geest, de stof en de wetten der stof zijn het eenig wezenlijke, en wat men op pantheïstisch standpunt spreekt over „Geest", „Algeest" en wat dies meer zij is in facto niet anders dan uitvloeisel van het geloof aan de „eeuwig wordende stof" !!! (140). Maar het mooiste is nog dat de Schrijvers hun met zooveel hartstocht ingenomen standpunt .... met evenveel gemak zelf

weer prijsgeven, getuige de zinsnede: „al wordt wel eens één god, als Schepper van hemel en aarde, boven alles gesteld en onder de namen Wiçwakarman, Maker aller dingen, of Pradjâpati, Heer der Schepselen, aangeroepen, *tot een zuiver monotheïsme ontwikkelde zich* de godsdienst der Wéda's *niet*" (206) !!

Het gebrek aan ethnologische geschooldheid van de auteurs blijkt op schier iedere pagina. „Vooral echter wordt het b l o e d beschouwd als drager van veel mana.........Het bloed speelt dan ook een groote rol bij 't brengen van *offers* ter afwering van onheilen; als middel om ziekte te verdrijven; als *symbool van eenheid*, terwijl er vooral *reinigende* kracht aan toegekend wordt" (150 v.). Uit deze hutspot van heterogene begrippen moet de lezer dan maar door „zelfstudie" wijs zien te worden! „Onder de verschillende afscheidsels bekleedt wel het s p e e k s e l de *voornaamste* [?] plaats. Het dient als *offer*, als *teeken* van *afschuw* en *afwering*, maar vooral als geneesmiddel" (153). „Bij de Javanen worden de buffels evenzeer behandeld als waren ze zichzelf bewuste personen.........; offers worden voor hen gebracht en bijzonder respect geniet bovendien nog die buffel, die als aanvoerder van de kudde wordt beschouwd" (154), met welke laatste opmerking de Schrijvers echter op geheel ander terrein komen; van eenig begrip van het punt waarom het hier gaat blijkt echter nòch hier nòch bij de vermelding van de „rijstmoeder" (166) ook maar 't geringste. „Ook p l a n t e n hebben mana, evenals de menschen en de dieren. *Het innige verband tusschen menschen en planten blijkt trouwens op allerlei wijze.* Zoo zal soms iemand die op reis gaat, een plant geven aan zijn huisgenooten" enz. (154), wat weer een geheel ander onderwerp is. Om „als fetis te worden beschouwd" is noodig „in de eerste plaats onderscheiding van het gewone. Is mana het bijzondere, dan is een voorwerp waarvan het mana gebruikt wordt het verbijzonderde bijzondere [!]...... Maar een tweede voorwaarde [!] is, dat het fetis bijzonder past bij den persoon, de familie of den stam, die het als fetis gebruikt"! (155 v.) De Schrijvers willen dan uitleggen wat het verschil is tusschen een fetis en een amulet: „Een amulet is voor algemeen gebruik geschikt; een fetis is alleen voor persoonlijk gebruik geëigend"! Hier deugt niet alleen geen woord van, maar het is bovendien in strijd met wat zooeven is aangehaald en met hetgeen nog volgt over vorstelijke personen die als fetis worden vereerd. Over het begrip „talisman", dat door sommigen in dezelfde beteekenis als „amulet" wordt gebruikt, maar door anderen daarvan onderscheiden, in welk geval dan aan „amulet" de zin van „magisch voorbehoedmiddel", aan „talisman" die van „tooverwoorwerp" wordt toegekend[1]), spreken de Schrijvers niet, hoewel zij toch genoeg voorbeelden van tooverringen, toovervogels enz. hadden kunnen aanhalen. Omtrent het geloof aan hekserij c.a. krijgen wij alleen te hooren dat „weerwolven en vampiers, die zich hullen in den vorm b.v. van muizen of ratten, het huis van het slachtoffer binnen(dringen) en het zijn m a n a af(nemen)" (161), met als illustratie een verhaaltje van een Posso-Toradjasche vrouw, die, na als heks te zijn geïdentificeerd, werd *neergesabeld*! Zonderling is ook de volgende redeneering: „.........Dit is een der redenen, waarom de Indonesiër tijdens zijn leven geen zorg kent voor zijn ziel. Een gevolg daarvan is geweest, dat sommige ethnologen vroeger beweerden, dat deze volken 't geloof aan de onsterfelijkheid niet kenden. Nog om andere redenen zorgt de Indonesiër niet voor zijn ziel. Vooreerst is hij zoo druk met de beveiliging van zijn levenskracht bezig, dat hij aan 't toekomstige heil voor zijn ziel niet denkt. Verder vindt hij het voortbestaan van 't leven zoo van zelf sprekend, dat er naar zijn voorstelling nauwelijks van een tegenstelling tusschen leven en dood sprake is [!], en ten slotte is er voor hem tusschen dit leven en 't volgende geen 't minste verband uit een oogpunt van belooning of vergelding" (167), wat in strijd is met p. 168 en 179, waar vermeld wordt dat de zielen der dooden na verloop van langen tijd in dauw of iets dergelijks opgaan, en met p. 177, waar allerlei voorwaarden worden genoemd waaraan de ziel moet voldoen om in het zielenland te worden opgenomen (waarbij natuurlijk weer Indonesische en Mohammedaansche voorstellingen door elkaar worden gehaald). Over dit zielenland, dat volgens p. 168 in de onderwereld zou liggen, zijn de auteurs op p. 178 zeer uitvoerig, wat niet wegneemt dat zij een voor Indonesië zeer belangrijke plek, nl. de top van een berg, geheel vergeten! Eigenaardig uitgedrukt is ook dat de huizen met het front naar 't Westen staan om-

1) Wundt, Elemente der Völkerpsychologie³, 226.

dat het „anders *den schijn (mocht) hebben*, dat men naar het Westen, naar 't zielenland, *wilde loopen*" (170)!

De verklaring die van de begrafenis- en rouwgebruiken (167 vv.) wordt gegeven is zuiver animistisch. „Men wenscht zich voor den doode te verbergen"(171) en geeft hem zijn individueel bezit mee omdat 't gebruik daarvan door anderen zijn wangunst zou opwekken (172). „De gedachte, persoonlijk bezit mede te geven, ontwikkelde zich zoodanig, dat aan vrouwen hunne [sic] preciosa, aan de kinderen hun [.........] leerboeken werden medegegeven". Dat deze verklaringen op r e ï n t e r p r e t a t i e van oude gebruiken berusten schijnt bij de Schrijvers niet op te komen. Hadden de auteurs bij de behandeling van het dynamisme een dynamistische verklaring van het koppensnellen gegeven (150), op p. 174 hebben zij het over het animisme en wordt dit gebruik derhalve op animistische wijze geïnterpreteerd! Voor gebruiken ten aanzien van de dooden die met elkaar in tegenspraak zijn hebben zij een zuiver intellectueele verklaring (174 v.). De gedachte aan een totaal verschillenden oorsprong komt niet bij hen op; zij zijn immers bezig met het animisme! Het Minahassische verhaal van Loemimoe'oet, de eerste vrouw, en haar zoon To'ar, dat het Oedipus-motief vertoont, wordt verklaard als.........natuurmythe: To'ar „is natuurlijk [!] de zon, die 's morgens uit de aarde (Loemimoe'oet) opkomt en 's avonds tot haar wederkeert. De bevruchting door den Westenwind" (ten gevolge waarvan zij T. baart) „hangt samen met de komst van den Westmoeson, die de uitgedroogde aarde opnieuw vruchtbaar maakt" (190)! Evenzoo moet het eens per jaar neerdalen van den schepper en onderhouder der aarde om deze te bevruchten (Molukken) verklaard worden als „'t doorkomen van de regens na den drogen moeson" (191). In verband met het geloof aan ongunstige en gunstige tijdstippen en dagen weten de Schrijvers op niets anders te wijzen dan op *daemonen en geesten* die op die bepaalde tijden al of niet zouden verschijnen (194 v.). Verbodsbepalingen van allerlei aard worden al evenzeer in verband gebracht met voorouderverering en geestengeloof, „omdat in den regel men de straf der geesten vreest bij overtreding"(202). Weer een geheel ander ethnologisch geluid beluisteren wij op p. 126, waar „aan al die gebruiken" een wereld- en natuurbeschouwing ten grondslag heet te liggen „die in overeenstemming is met de geheele omgeving, waarin [de volken] zich bevinden", en waarvoor „de natuur met al haar geheimzinnige, dikwijls vernielende en vernietigende machten" de verklaring schijnt te moeten opleveren, alsmede op p. 206, waar het omtrent den godsdienst der [sic] Rig-Wéda heet dat „voor de *dichterlijke verbeelding* van sommige dier oude dichters zon en maan, aarde en hemel, regen en stormen, uitspansel en oceaan, levende, lichtende wezens (worden), goden, ver verheven boven den sterfelijken mensch", enz. Voegen wij hier, om het tableau te completeeren, nog aan toe, dat men zich volgens de Schrijvers met de hoogste godheid in de practijk niet bemoeit „omdat hij in de eerste plaats meestal als een goedmoedige god wordt aangezien, maar ook omdat de krachten, de zielen, de daemonen, in één woord al het geheimzinnige dat de natuur vervult, den natuurmensch omringt, alle aandacht en alle vereering, alle kracht tot zelfbehoud opvragen" (145; hoeveel beter had Preuss hen hierover kunnen inlichten!), dat „dat zich toeëigenen van die [in de geheele natuur aanwezige] kracht of het zich vrijwaren voor de gevolgen van het misbruik, dat slecht gezinde lieden er van kunnen maken, in elk geval iets zeer ernstigs (is) *en daardoor iets gewijds (wordt)*, dat men niet straffeloos verkeerd doet of schenden kan" (144), en dat de goden van minderen rang „hun ontstaan zeer waarschijnlijk (danken) aan het feit, dat de Indonesiër *behoefte gevoelde zich goden te scheppen*, die den mensch behulpzaam kunnen zijn om de hooge goden, die nooit menschen waren, te bereiken" (192), dan krijgen wij wel een allerzonderlingsten indruk van de „ethnologische behandeling" die A. en B. op p. 4 aan hun onderwerp zeggen te zullen doen ten deel vallen. Of verstaan zij onder „ethnologie" alleen het naast elkaar plaatsen en vergelijken van diverse bij de volkeren van Ned.-Indië te constateeren verschijnselen? Hun opvatting van het begrip „ethnologie" is in elk geval ten eenenmale verwerpelijk en vormt een smaad voor de Nederlandsche wetenschap.



Wanneer wij aan de resteerende hoofdstukken een even groote plaats zouden willen inruimen als aan de tot nu toe behandelde, zouden wij van het

toch reeds op zoo zware proef gestelde geduld van den lezer meer vergen dan wij voor onze verantwoording durven te nemen. Ons willig potlood vond aanleiding tot het plaatsen van meer dan 1000 uitroepteekens, welk aantal zonder twijfel nog voor aanzienlijke uitbreiding vatbaar is! Wel is waar zou het onbillijk zijn te verzwijgen dat bepaalde gedeelten, met name die over de materieele cultuur, een ietwat beteren indruk maken dan de rest, maar zij zijn toch volgens dezelfde methode in elkaar gezet en lijden dan ook in wezen aan dezelfde gebreken. We beperken ons derhalve tot enkele grepen.

Als een soort aanhangsel op het zooeven besproken hoofdstuk kan het elfde, „Plechtigheden en Gebruiken in het Familieleven" (de laatste term is minder gelukkig gekozen) worden aangemerkt. Hierin worden onderwerpen als zwangerschap en geboorte, het kind, ritueele haarsnijding, besnijdenis, tandvijling, doorboring der oorlellen, verloving, huwelijk, Mohammedaansche (waarom alleen die?) godsdienstige maaltijden, begrafenisgebruiken, enz. in een Procrustesbed van nog geen 18 bladzijden gelegd en natuurlijk.........deerlijk verminkt. Wel een schril contrast met de 107 pagina's die aan de Nijverheid worden gewijd! Dat afplatting van het voorhoofd nog slechts voorkomt bij een Dajakstam in Serawak (460) is onjuist: het tweede deel der „Bare'e-sprekende Toradja's" van Adriani en Kruyt, p. 57 v. (wat daar gezegd wordt is nog steeds van kracht) had de auteurs beter kunnen inlichten, maar vermoedelijk hebben zij van dit werk alleen de inhoudsopgave geraadpleegd, waarin dit onderwerp toevallig niet afzonderlijk vermeld staat. Zeer uitvoerig wordt gesproken over het tandenvijlen en -uitslaan, waarvan als mogelijke verklaringen die als rouwgebruik, als middel tot schoonheidsverhooging en als „Hauchzauber" worden gegeven, terwijl daarentegen de besnijdenis als initiatierite, de haarsnijding weer als offer, dus als rouwgebruik, en verschillende andere gebruiken in 't geheel niet verklaard worden. Teekenen wij voorts nog aan dat de opsomming van de wijzen van lijkbezorging (473 v.) niet volledig is; dat de begrafenisgebruiken c.a. ook in de hoofdstukken „Natuurgodsdienst" en „Islam" ter sprake komen, wat den auteurs gelegenheid geeft een juiste, doch onvolledige mededeeling over het Mohammedaansche graf op p. 295 te vervangen door een meer uitvoerige die onjuistheden bevat (472); dat steenen doodkisten niet alleen vroeger zijn voorgekomen (475) doch op Soemba nog steeds gebruikt worden, in verband waarmee ook de slotalinea van het hoofdstuk gewijzigd dient te worden; en ten slotte dat de steenen oudheden in Midden-Celebes niet tot het landschap Besoa beperkt zijn (476). Zonderling doet het aan, voor de bron van een mededeeling verwezen te worden naar een werk van een der Schrijvers waarin bedoelde bron in een noot vermeld wordt (459), en te vernemen van lijken die, „in gehurkte houding aan een boom gebonden, ...*als het ware een verdikking van den stam vormen en daarmee vergroeien*" (474)! We komen eerst weer op ons verhaal wanneer we van de „gedenkwaardige dagen in het maatschappelijk leven" die met een slametan gevierd worden, uitsluitend het begin van den maaltijd van een suikerfabriek vermeld vinden.

Dat wij in het hoofdstuk „Familie en Maatschappij" (Hfdst. II) geen spoor van een ethnologische behandeling (die toch juist bij dit onderwerp zoozeer op haar plaats zou zijn geweest) aantreffen, behoeft niet meer te worden vermeld. De auteurs bepalen zich tot een uiteenzetting van enkele der voor definieering in aanmerking komende begrippen (exogamie, endogamie, patriarchaat, e.a.), gevolgd door een excerpt uit van Vollenhoven's „Adatrecht van Nederlandsch-Indië", zonder dat zij zich bewust schijnen te zijn dat het onderwerp ook nog andere kanten heeft. Eenige bladzijden over de Marīnd-Anīm van Zuid-Nieuw-Guinea, als specimen van een volk met ouderdomsklassen en stamindeeling op totemistische basis, hangt er achter aan. Dat de behandeling van de Bare'e-sprekende Toradja's wordt geïllustreerd met plaatjes van Toradja's uit een geheel ander gebied (52 v.), dat de lezer de mededeelingen van de auteurs over de adatrechtelijke begrippen *boroe, bĕroe, anak bĕroe*, enz. bij de Bataks (84 v.) onmogelijk kan vatten, omdat de eigenlijke beteekenis dier termen, die den sleutel in handen geeft tot de figuurlijke, niet behoorlijk wordt uitgelegd (op p. 84 heet de *anak bĕroe* „iemand van een anderen stam", op p. 85 is 't „ieder die met iemands zuster is getrouwd"!!), en dat bij de bespreking van Atjeh nog de oude, sedert in allerlei opzichten door het Gouvernement gewijzigde, toestanden worden weergegeven, kan ons niet meer verbazen, maar wel vragen wij ons af hoe het toegaat wanneer een godheid zich in een

tempel incarneert (99) en hoe een *laatste* bemoeienis der Indische Regeering *sedert herhaaldelijk gewijzigd* kan zijn (108). Van de mededeeling dat d-sedahan's temboekoe in Boelèlèng in 1882 *f* 130.— per maand verdienden, met den titel van ondercollecteur, nemen wij dankbaar nota (104).

Ook het Hoofdstuk „Tijdrekening" (Hfdst. VII) doet ons over Bali een merkwaardige onthulling: op dit eiland der nooit eindigende wonderen kent men volgens p. 348 een ééndaagsche week! Dat het Tagalog op Formosa wordt geplaatst (337) kunnen wij nog als een schrijf- of drukfout opvatten (op p. 6 wordt de juiste opgave gevonden), maar bij de localisatie van Tinompo in het „O.lijk en Z.lijk deel van Midden-Selebes" (338) is dit onmogelijk; welke voorstelling maken de auteurs zich wel van de uitgestrektheid van dit uit een vijftigtal huizekes bestaande dorp? Geographie is over 't algemeen niet de sterkste zijde van de Heeren Alkema en Bezemer: op p. 333 hebben zij het over „de Minahasa van Menado" en op p. 247 blijken zij nog met hun gedachten in een beter verleden te leven door te spreken van „Duitsch-Oost-Afrika". Hoe zij komen aan het begrip „Doesoen-Kaïlische groep der Toradja's", welke *groep* nog wel een *stam* zou vormen (379), is een puzzle die wij niet tot oplossing hebben vermogen te brengen.

De naam *Goeroe Desa* voor de Pleiaden (344) is geen Javaansch maar Soendaneesch (het teekentje op de â moet dus ook verdwijnen). Over 't algemeen hebben de auteurs een zeer groote voorliefde voor Soendaneesche uitdrukkingen, zoodat zij die zelfs aan Chineezen in den mond leggen (163)! De lezer wordt van deze eigenaardigheid al evenmin op de hoogte gesteld als van het gebruik van dialectische Javaansche uitdrukkingen, zooals het woord *beksan*, dat in den zin waarin het op p. 435 gebruikt wordt, Jogjasch is. Het gebruik van den gewonen term *wirèng* zou alle misverstand hebben uitgesloten.

De opgave dat men in het Oosten van den Archipel *fijngestampte* sirih-vruchten kauwt (392) is verkeerd uit de Clercq's Woordenboek overgeschreven; alleen ouden van dagen, die hun gebit missen, doen zulks.

Zou men p. 450 willen gelooven, dan is Mangkoe Negârâ I de eerste Sultan van Jogjakarta geweest. Voor een hoogleeraar in het Javaansch is dit toch wel wat heel kras!

⁂

Spelling, taal en stijl van het boek zijn abominabel. Zelfs Nederlandsch kunnen de auteurs niet spellen, getuige schrijfwijzen als „zoo evengenoemd" (63), „gevernisd" (564) enz. In de Errata wordt de lezer verzocht om overal waar onder de ḍ van ḍ a l a n g de punt vergeten is, deze aan te brengen, maar deze verbetering had betera chterwege kunnen blijven, aangezien vrijwel nergens onder een *d* of *t* in een Javaansch woord die zulk een diacritisch teeken behoorde te hebben, een punt is geplaatst. De spelling der Arabische en Sanskritwoorden is van dien aard dat we er beter maar geheel over zwijgen. In dit verband doet het komisch aan, te lezen dat „de Sanskrit-woorden in het Maleisch eenigszins worden verbasterd" (198)!

De slordigheid van de auteurs is zoo verregaand, dat zij zelfs eigennamen niet intact laat: J. C. G. Jonker wordt G. J. C. J. (25), J. L. A. Brandes wordt L. J. A. Br. (37); de titel van een artikel van Dr. Kruyt, Measa, wordt tot tweemaal toe (149, 152) tot Maésa verbasterd, wat .... in het Javaansch „buffel" beteekent. Ook in de illustraties komt zij uit: het plaatje van p. 405 keert op p. 561 terug, verschillende opnamen worden aan den „Oudheidkundigen Dienst" toegeschreven, die in werkelijkheid door anderen zijn gedaan (215, 232, 235), enz. Niet-letterlijke aanhalingen worden tusschen aanhalingsteekens geplaatst (49, 497).

Ongebreideld tiert het taalbederf in dit fraai gebonden boek. De auteurs spreken over „doodencultuur" (9), over „vlakten met geringe levensvoorraden" (137), over „eerstens" en „tweedens" (195), over „zelfbestaan" van Allah (262), over „verlaten *bronnen*" (265), over „Islam-Indonesiërs" (285), over „aaneensluiting bij andere vereenigingen" (299), over „geklopte boomschors op zeer hoogen trap van vermooiïng" (517), over „fabriekmatige batiks" (537), over „*het* jongste der Indische technieken" (572), over een in 't „kinderbed" gestorven vrouw (wat doet zij er ook?), die op de volgende bladzijde (169) weer in het „moederbed" heet te hebben gelegen (waar zij evenmin thuishoorde). De „inboorlingen" van blz. 9 en elders worden afgewisseld met „ingeborenen" (18, 544, enz.). Woorden uit het Portugeesch, Spaansch, Engelsch en Nederlandsch „werden door de politieke *verhoudingen* in de talen *ingedragen*" (27), de verschillende „medebestuurders" zijn „*altijd nooit* meer dan handlangers van het dorpshoofd" geweest

(112), afscheidselen van het lichaam zijn „draagster van magische kracht" (153), van gamelan, wajang en dansmeid „zijn wel *meerdere* [dan de bewoners van de *pakaoeman*] niet gediend" (291), strengen draad worden „opgekluwd" (500), het bereiden van kleedingstukken uit geklopte boomschors wordt „*nog maar* bij enkele volken *meer* gevonden" (493). „Transmigratieleer" achten de Schrijvers hetzelfde als „sympathetische denkwijze" (458).

In het bovenstaande hebben wij nog geheel gezwegen van de tallooze druk- en schrijffouten of wat met eenigen goeden wil als zoodanig kan worden opgevat. Dat deze echter lang niet altijd onschuldig zijn moge hieruit blijken dat de lezer maar moet ruiken dat Antiaris toxicaria moet worden gelezen voor Autiaris tonicaria (494), morinde voor marinde (496), kalamaja voor kalamoja, Soekoeh voor Soekon (564), enz.

Over den stijl hebben de lezers van het bovenstaande zich reeds een oordeel kunnen vormen. Een uitgelezen ruikertje van de fraaiste stijlbloempjes willen wij hun echter niet onthouden:

Niets kan beter een indruk geven van de groote uitgestrektheid van Nederlandsch-Indië, dan dit overzicht van de groote verscheidenheid van talen en spraken [!] hierboven afgedrukt (24)!

Tot de volken van den Indischen Archipel behooren er vele, die nog op een zeer lagen trap van beschaving staan......... Andere *staan op dien trap enkele schreden hooger* en weer andere bezitten een cultuur, die, schoon andersoortig dan de onze, haar in rijkdom schier evenaart (126)!

Bij *elk* volk zijn het *vaak* de enkelingen die enz. (143)

De 35 dagen van een pasar- en woekoe-week. (196)

De aard dezer gemeenschap kan van genealogischen aard zijn. (354)

Nog altijd loont het *om 't zeerst* de moeite, enz. (480)

Loebèr......... wijst op de nonchalance, ..., waarmede zelfs voorwerpen van fijne houtsnijkunst in elkander gezet zijn. Zóó, dat men zich moet verbazen dat zoo hooge ontwikkeling van 't kunstgevoel niet zag de aanspraak, die het werk had op de nauwkeurige verbinding der deelen onderling. *Dat komt, omdat er in het bamboesnijwerk een vóóroefenschool was voor 't houtsnijwerk, maar het timmerwerk juist met de bewerking van hout een aanvang nam........... Het is dan ook geen wonder dat voor de bewerking van het hout direct meer werktuigen benoodigd waren* (554)!

Ziet men weer op welke wijze......... het breede bovenstuk van de scheede met *den schedel* zelf verbonden is, dan valt toch de fout weer in 't oog (555). En nog zien A. en B. haar niet!

De *degelijke mensch onder ons* wil geen ander gouden versiersel dragen dan *wat* massief is enz. (575)

Een stuk soeasa wordt zoodanig platgeslagen *door het telkens te verwarmen en plotseling in water af te koelen*, dat het enz. (577)

De goudrijkdom van Java en Sumatra waarvan de Hindoe's spraken, toen ze hunne kolonies er stichtten, bestaat niet meer, in dien zin althans niet, dat de vorsten erover konden beschikken of het van elders van Sumatra, Borneo en Selebes invoerden. (580)

Onder de producten der Indonesische pottenbakkerij is er veel dat wij meer *raar, vreemd, wil men bizar*, dan mooi vinden, maar dat toch naar den smaak van den vervaardiger mooi moet heeten (583). Alsof de kookpotten van aardewerk die men voor eenige stuivers op de pasar koopen kan, in de oogen van de vervaardigers eenige aanspraak hebben op den naam van kunst! Maar over de zonderlinge opvattingen van de auteurs over de „Kunstnijverheid" zou een heel nummer van „Djåwå" te vullen zijn.

De uitdrukkingen „'t spreekt vanzelf" en derg. en „in 't bijzonder", „speciaal", „vooral" worden buitengewoon dikwijls gebruikt. Zij behooren tot de boven reeds gesignaleerde bindmiddelen waarmee de auteurs hun bouwstoffen aan elkaar lijmen. Daarom „spreekt het wel van zelf" dat „niet elk recept" voor batik-verf „even gecompliceerd is en dat de hoeveelheid van elk genomen bestanddeel zal afhangen van de ervaring en den smaak van de batikster" (533) en dat „ook vruchten, bloemen en planten, waar ze voorkomen [op metaalwerk], in verband staan met de godenverhalen, zoowel als met de de werkers omringende natuur, maar dat daarin het lotus-motief de hoofdrol vervult en dan wel zoo, als het gefantaseerd voorkomt in de geïdealiseerde hemelsche vormen: de lotusbloem der verbeelding" (570)! Om dezelfde reden zijn het onder de Papoea's „in het bijzonder" de Marīnd-Anīm die zich op maatschappelijk gebied van

de Indonesiërs onderscheiden (120), komt het aanwenden van speeksel als medicijn „vooral" op Java voor (153), is „het proces van de Islamiseering van Nederlandsch Indie in de eerste plaats van groot belang voor Java geweest, omdat daar de grootste dichtheid van bevolking wordt aangetroffen en omdat vooral op Java als op het hart van geheel den Archipel het accent, gelijk in zooveel andere zaken ook hier zeer sterk valt" (239) en is „*vooral* van [?] het Javaansche volk *in het bijzonder* [!] het feit dat de eerste predikers van den Islam afkomstig waren uit Voor-Indië, *van belangrijke beteekenis*" (286)!

Lyrisch worden de auteurs op p. 544: „Wie in verband met het Indonesische volksleven het woord bamboe noemt, spreekt een woord uit, dat een wereld omsluit van, naar men oppervlakkig zou kunnen beweren, allerlei heterogene zaken, maar die alle in dit eene woord hun middelpunt hebben. ...... Wie zou willen zeggen wat bamboe beteekent voor den Indonesiër, deed het beste om te probeeren een enkel levensterrein te vinden, waarop deze nuttige plant niet voorkomt om dan na mislukte poging te zeggen: De Indonesiër leeft nooit één oogenblik en nergens zonder van het nut van bamboe te genieten............ Als de Indonesische toekang-bamboe één stuk gereedschap heeft, zijn kapmes, heeft hij voldoende. Hij kapt er de hooge *slanke* stengels mee in het bosch [!]; hij ontdoet ze van de fijne takjes en de *lispelende* bladeren; hij maakt de knoopen glad door er den scherpen kant van het mes van boven naar beneden over te doen *glijden* [sic!!]; hij hakt ze in de noodige afmetingen in stukken; hij splijt ze in *gelijkmatige rechte* latten [!] .... Voor de verbindingen, bij bouwen enz. heeft hij geen spijkers noodig; het materiaal is er *feitelijk* te hard voor en de spijkers hebben bij het holle van de stengels niet veel houvast. Het verbindingsmateriaal is dan *eigenlijk* ook weer bamboe", enz. Het rotan wordt volgens de auteurs „bij groote hoeveelheden uit de oerwouden gehaald, waar het in duizenderlei lianen [sic!!] en *in niet te schatten weelderigheid* wordt aangetroffen" (484), terwijl een mesje wordt gebruikt voor het „gladstrijken" der „reepen" (483)! Zouden de Schrijvers wel ooit een rotanpalm gezien hebben?

Onder de rubriek „schrille tegenstellingen" zijn te boeken:

Ook werd, *althans wordt nog*, de was van te voren door den gedroogden vorm in den oven te houden gesmolten. (566)

Waar beiden [sic] niet of niet ruim voorhanden zijn, maar palmblad of biezen wel, daar hebben weer deze grondstoffen meer de aandacht getrokken [!], en zoo zal wel in elke streek een of ander materiaal den boventoon voeren, maar dat neemt niet weg, dat toch nagenoeg overal van verschillende grondstoffen wordt gevlochten. (481)

Men ga niet voorbij of vlak voorbij een persoon die bidt. (253)

Het [mana] komt soms van heel ver, het kan ook naar de verte geprojecteerd worden, maar het wordt ook gehoord en soms gezien (149). „De moeilijkheid zal wel zitten in de beperktheid van het menschelijk denken" voegen de auteurs er diepzinnig aan toe.

De Maleische vorsten laat het [verhaal] afstammen van Alexander den Groote ...., die op zijn reis door Indië een Perzische prinses trouwde. Bij zijn terugkeer liet hij haar echter zwanger achter. (34)

Ook de volgende zinnen leggen getuigenis af van een met al te veel resultaat doordringen in de „mentalité prélogique" (gedachtenstreepjes van ons):

Een oude vrouw .... stierf bij de gedachte, dat zij behekst was en — weigerde constantelijk alle voedsel en medicijnen. (161)

Onafgebroken loopt de rij der godsgezanten op aarde van de schepping af — ook al is het dat er soms een hiaat is van langeren tijd. (266)

Dr. Krom veronderstelt, dat de Indonesiërs, die pl. minus 500 vóór Christus moeten uitgezwermd zijn over den Indischen Archipel, in het bezit zijn geweest van zeevaartkunde, rijstbouw en ijzerbewerking. Gelijk wij zeiden, is evenwel vrij zeker het gietwerk het oudste geweest. Dat zal n.l. in ouderdom gelijk staan met het Hindoeïsme in den Archipel. (565)

Zoo bestaat op Ambon en Sangir de gewoonte, dat *een groot deel* van den derden nacht na het overlijden de familie met vrienden en kennissen te samenkomt [sic] om *den geheelen nacht door* psalmen en godsdienstige liederen te zingen. (320)

Den laatsten zin hebben de auteurs weer verkeerd uit Kruyt's „Animisme" overgeschreven. Dat „de batikkunst nog weinig profiteert van het succes, dat de pogingen tot tegengaan van 't verval der batikkunst *zullen* opleveren" (537), verbaast

ons minder dan de taaie levenskracht van Tante Betje, zooals die blijkt uit den volzin: „Ook Java heeft zijn matten, maar in vergelijking met de bovengenoemde landen" (waaronder Sumatra een voorname plaats inneemt) „zijn ze bescheiden en kunnen ze zich niet meten met die van Sumatra" (493).

***

Wij hebben aan het verzoek van de Redactie van Djåwå om dit boek te recenseeren gevolg gegeven, omdat wij meenden ons niet aan de verplichting te mogen onttrekken om verslag uit te brengen van de ondervindingen die wij er als docent in de Volkenkunde aan de Algemeene Middelbare School te Solo mee hadden opgedaan, en dat te minder waar ons verschillende recensies onder de oogen waren gekomen die allerminst ongunstig mogen heeten. Aangenaam was onze taak echter geenszins. Wij gingen (om ook eens tale Kanaäns te bezigen) onzen weg door dit werk al zuchtende, en alleen de humoristische noten die de auteurs in zoo verrassende hoeveelheden hebben rondgestrooid, gaven ons den moed om met de lectuur door te gaan tot het einde. In plaats van het ongetwijfeld verouderde werk van Wilken-Pleyte hebben Alkema en Bezemer ons een boek verschaft dat niet alleen reeds verouderd was bij de verschijning, maar waarin zelfs inzichten bleken voor te komen die zulks reeds lang waren voordat Wilken-Pleyte het licht zag! Ons eindoordeel kan niet anders zijn dan dat dit werk volkomen onbruikbaar is, en de auteurs in „de behoefte aan een samenvattend leerboek over de Volkenkunde van den Indischen Archipel" (p. V) in geenen deele hebben voorzien.

Klaṭen, Febr. 1929. S. J. ESSER.

UIT DE PERS.

DE BESCHERMING VAN DE VOLKSKUNSTEN IN NED.-INDIË DOOR EEN MONUMENTEN-WETGEVING. Rede, gehouden op het Congres voor Volkskunst te Praag, October 1928, door Dr. F. D. K. BOSCH, chef v.d. Oudheidk. Dienst in Ned.-Indië.

Het is zeker, dat pogingen om in een koloniale maatschappij als Nederlandsch-Indië de volkskunsten in stand te houden en op te heffen op nog grooter moeilijkheden stuiten dan in Europa. De oorzaken van het verval werken er plotselinger, in heviger mate en ontsnappen gemakkelijker aan de waarneming dan bij ons. De geneesmiddelen, die met de beste bedoelingen worden toegediend en wellicht doeltreffend zouden zijn, wanneer zij in het moederland werden aangewend, missen hun uitwerking of kweeken slechts misverstand in de koloniën. Hoe kan het ook anders. Bevolkingsgroepen, die eeuwen en eeuwen lang in afzondering hebben geleefd, in den dommelenden toestand van half-beschaafden, worden plotseling in aanraking gebracht met de verbijsterende uitingen van de techniek; wegen worden door hun land getrokken, spoorlijnen aangelegd; de moderne middelen van verkeer doen hun intrede; de bioscoop ontsluit een nieuwe, wondere wereld; overal verrijzen bouwwerken, afwijkend in bouwtrant en materialen van de inheemsche; handelaars overstroomen de markt met hun goedkoope, geïmporteerde goederen; touristen hebben den weg naar het schilderachtige binnenland gevonden en koopen er de fraaiste voortbrengselen van kunst en kunstnijverheid op; onderwijl heeft het onderwijs kennis verspreid, welke, hoe nuttig overigens ook, de gehechtheid aan de oude tradities en aan de eerbiedwaardige uitingen daarvan in godsdienst en kunst, in feesten, ceremoniën en gebruiken, gestadig ondermijnt. Is het te verwonderen, dat de zooeven bedoelde bevolkingsgroepen, door zoovele gelijk gerichte, destructieve invloeden overrompeld, bezwijken in den ongelijken strijd om hun eigen individualiteit te bewaren? Dat de kunstzinnige Baliër zich er thans toe laat verleiden bij den bouw van zijn heiligdommen en woningen allerlei leelijke Europeesche materialen toe te passen in plaats van de zooveel schoonere, doch duurdere inheemsche? Dat ook de typische bouwkunst in Minangkabau en de Bataklanden in deerlijk verval is en bittere klachten worden vernomen, dat de eens zoo hoog staande batik-industrie op Java wordt doodgedrukt in de concurrentie met minderwaardige procédés en import-goederen?

Ik doe slechts een paar grepen. Overal, of men op Java komt of op Bali, op Sumatra of op eenig ander eiland van den Archipel, overal ziet men teekenen van achteruitgang, verwaarloozing en verval; overal wordt de oude traditie verlaten, hier sneller, daar langzamer; nieuwe behoeften — naar weelde-artikelen en vermaak — zijn ontstaan en hebben de vraag naar de degelijke en schoone producten van de inheemsche kunstnijverheid sterk doen verminderen. Als er ergens nog eenige opleving van het handwerk te bespeuren valt, dan is het bij de productie van goedkoope snuisterijen, in het groot gefabriceerd voor den allerminst verfijnden smaak der touristen.

Tegenover de oorzaken van dit betreurenswaardige verval der volkskunsten staat de Regeering vrijwel machteloos. Het spreekt vanzelf, dat zij het isolement waarin de eilandbewoners vroeger geleefd hebben, niet kunstmatig kan herstellen; de menschen kan men niet verbieden goedkoope import-waren boven dure inheemsche maaksels te verkiezen; de touristen kunnen niet geweerd, de scholen niet gesloten worden; kortom de bevolking is nu eenmaal niet een plant, die onder een stolp in een broeikas kan worden geplaatst, opdat geen verkeerde invloeden van buiten haar zullen deren. De stroom der moderne beschaving kan niet worden afgeleid of in zijn voortgang gestremd.

En toch, een regeering zou wel zeer onvoldoende berekend zijn voor haar taak, indien zij niet krachtige pogingen in het werk stelde om het kostbaarst bezit van een volk, zijn eigen cultuur, zooveel als in haar vermogen lag te beschermen. Van de verschillende middelen, die haar hiertoe ten dienste staan, wil ik op deze bijeenkomst slechts één, doch zeker niet het minst belangrijke, in het kort bespreken; ik bedoel de bescherming der kunsten door een monumenten-wetgeving.

De Nederlandsch-Indische ordonnantie, die ik op het oog heb en die in een zoo vergevorderden staat van voorbereiding is, dat haar afkondiging binnen korten tijd verwacht mag worden, houdt zich voornamelijk met oudheden bezig. Ik behoef het groote nut hiervan zeker niet toe te lichten. De belangrijkste monumenten op Java en Sumatra behooren tot een tijdperk, dat afgesloten is en waarvan de kunst niet meer tot de huidige bevolking spreekt.

De aan het gebruik onttrokken oudheden staan, natuurlijk in veel sterker mate dan de nog levende architectuur, aan verwaarloozing, berooving en slooping bloot. Wettelijke voorschriften, welke aan dit euvel paal en perk stellen, kunnen niet langer worden gemist.

Op dit congres, gewijd aan de nog levende kunsten, zal ik vanzelfsprekend niet uitweiden over de bedoelde monumenten-wet voor zoover zij op de oudheden betrekking heeft. Dezelfde wet bestrijkt echter nog een ander gebied, dat geheel binnen de sfeer van de hier behandelde onderwerpen valt. Dit zal duidelijk worden uit de definitie van het begrip monument, zooals de wet die in haar eerste artikel geeft: „Onder monumenten verstaat deze ordonnantie de onroerende en roerende, door menschenhand vervaardigde, samengestelde of aangelegde zaken van historisch of cultureel belang, welke ouder zijn dan vijftig jaar of tot een minstens vijftig jaar oude stijlperiode behooren en in het Centraal Monumenten Register ingeschreven zijn." De omschrijving „die ouder zijn dan vijftig jaar of *tot een minstens vijftig jaar oude stijlperiode behooren*" is van groot gewicht. Immers, hierdoor zal het mogelijk zijn alle voortbrengselen van kunst en kunstnijverheid, waarin de goede, oude tradities voortleven, ook al zijn zij zelf van recenten datum, de bescherming der wet deelachtig te laten worden. Onder de bepalingen zullen dus bijv. vallen de bouwwerken uit elk tijdperk, mits bij den bouw, de keuze der materialen en de ornamenteering een minstens vijftig jaar oude overlevering gevolgd is; ook de roerende zaken van bijzondere waarde, bijv. houtsnijwerk, weefsels, metalen voorwerpen, ceramiek, zullen kunnen worden geclasseerd, aangenomen alweer dat bij hunne vervaardiging en bewerking een minstens vijftig jaar oude traditie aan het woord is geweest.

Welke zijn nu de bepalingen, waaronder de bedoelde zaken zullen vallen?

Ik moet beginnen met er op te wijzen, dat elke monumenten-wetgeving voorbestemd is in de praktijk te mislukken, welke niet voldoende rekening houdt met de heerschende opvattingen en gevoelens. Het zou waarlijk niet moeilijk zijn een monumenten-wet te ontwerpen, welke een maximum van waarborgen voor de instandhouding

der zaken waar het hier om gaat inhield; men zou onteigening op grooten schaal kunnen toepassen; door allerlei maatregelen de musea kunnen bevoordeelen en den handel in kunstvoorwerpen bemoeilijken .... Het gevolg zou slechts zijn, dat de wet in hooge mate impopulair zou worden en haar uitvoering allerwegen op tegenwerking zou stuiten. In nog sterker mate dan in Europa zou dit het geval zijn in een koloniaal gebied, onder de inheemsche bevolking. De in hun vrijheid verkorten zouden niets van de bedoeling der bepalingen begrijpen en er ongetwijfeld een nieuw, door de Regeering uitgedacht middel in zien om hen te plagen en lastig te vallen.

Na deze opmerkingen zal de inhoud der op de volkskunsten toepasselijke artikelen geen omstandige toelichting meer behoeven.

Art. 3 van de monumenten-wet zal luiden:

„Het is verboden, zonder toestemming van het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst monumenten te herstellen, te vernietigen, van uiterlijk, vorm of bestemming te veranderen."

Art. 4 houdt o.m. in:

„Bij voorgenomen bezitsoverdracht van een monument zorgt de rechthebbende, dat het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst minstens veertien dagen te voren van dit voornemen in kennis is gesteld.

„Het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst kan voor handelaren in oudheden, op nader door hem te stellen voorwaarden, hiervan vrijstelling verleenen.

„Hij, die het bezit van een monument overdraagt, verliest of verkrijgt, deelt dit binnen den in lid 1 genoemden termijn aan dit diensthoofd mede.

„Het is verboden een roerend monument over te dragen aan iemand van wien kan worden vermoed, dat hij het oogmerk heeft, dit uit Nederlandsch-Indië uit te voeren. Dit vermoeden bestaat onwederlegbaar ten aanzien van hem, die nog niet twee jaar hier te lande gevestigd is.

„Het Hoofd van den Oudheidk. Dienst kan onder nader door hem te stellen voorwaarden vrijstelling verleenen van dit verbod."

Het is duidelijk, dat ook de volkskunsten bij deze maatregelen gebaat zullen zijn. Het meest de onroerende zaken. Wanneer bijv. op Bali een tempelcomplex behoorend tot een minstens vijftig jaar oude stijlperiode tot monument verklaard zal zijn, zal het door de bezitters zonder toestemming van den Oudheidk. Dienst in geen enkel opzicht mogen worden veranderd. Dit beteekent niet, dat het ook onveranderd zal blijven en er dus een soort museum-object van gemaakt wordt, dat niet meer deel uitmaakt van de levende kunst van het volk. Neen, natuurlijk zullen noodige herstellingen kunnen worden uitgevoerd, gedeelten vernieuwd, desnoods de bestemming worden gewijzigd. Maar daarbij zal onder toezicht van den Oudheidk. Dienst zorg gedragen kunnen worden, dat van deugdelijke inheemsche materielen gebruik gemaakt wordt, dat de oude motieven bij de ornamenteering worden toegepast, kortom, dat de goede tradities worden gecontinueerd.

De inconvenienten, die hieruit voor de bezitters mochten voortvloeien, zullen worden gecompenseerd door in de ordonnantie opgenomen bepaling, dat hun de schade, tengevolge van de inschrijving geleden, door de Regeering zal worden vergoed. In de praktijk zal dit hierop neerkomen, dat een belangrijk deel der kosten van extra-onderhoud, herstelling enz. voor rekening van de Regeering zal komen.

In mindere mate dan de onroerende zaken zullen ook de roerende voorwerpen in de bescherming deelen. Door de verplichting van aangifte van koop en verkoop zal men de belangrijkste kunstwerken in het oog kunnen houden en vroeg of laat in de gelegenheid zijn ze voor een museum aan te koopen. Bovendien zal door het verbod om een roerend monument over te dragen aan iemand, van wien kan worden vermoed, dat hij het oogmerk heeft het uit te voeren, de drainage van deze voorwerpen door opkoopers en touristen worden tegengegaan. Hoe dikwijls komt het niet voor, dat kostbare stukken door de eigenaars voor 'n appel en 'n ei van de hand worden gedaan en het land verlaten! Hoe sterk is het cultuurbezit van de inheemsche bevolking in den laatsten tijd op die wijze geslonken!

Wij moeten ten slotte nog de vraag beantwoorden, wat men met de uitvoering van de zoo even besproken bepalingen hoopt te bereiken. Al dadelijk zal men de illusie hebben op te geven, dat men met de toepassing van de monumentenwet de dankbaarheid van de inlandsche bevolking zal oogsten. Integendeel. De bedoeling van den wetgever, zoo zij al moge worden begrepen, zal stellig bitter weinig worden geapprecieerd. Wanneer eenmaal de eerbied voor de traditie bij een half-primitief volk aan het wankelen is gebracht en de moderne beschaving hare verderfelijke aantrekkingskracht heeft doen gelden, pleegt met een ontstellende snelheid de band met het verleden te worden verbroken en de belangstelling voor de eens in hoog aanzien staande kunsten en ambachten te verflauwen. Zoo ergens dan is hier het oude spreekwoord van toepassing: „Rien ne paraît si démodé que la mode d'hier". Als de bevolking zelve om de kunsten niet meer maalt, zal zij het misplaatst, ja lichtelijk bespottelijk achten, wanneer de Regeering en hare organen zich voor de instandhouding ervan uitslooft.

Het zou van niet geringe kortzichtigheid blijk geven, zoo de Regeering zich door deze en dergelijke overwegingen liet afhouden van den door haar ingeslagen weg. De zaken waar het hier om gaat behooren krachtens hun schoonheidswaarde niet slechts één bevolkingsgroep, doch de geheele menschheid toe. Door hen in bescherming te nemen verricht de overheid een daad, waarmede zij alle oprechte bewonderaars van schoonheid aan zich verplicht. Maar er is meer. Herhaaldelijk is het verschijnsel waargenomen, dat een half-primitief volk, nadat het in contact is gekomen met de moderne beschaving en er de uiterlijkheden van heeft overgenomen, en nadat het is bekomen van zijn roes van weelde en vermaak, van Europeesche kleeren, schitterende verlichting, snelle vervoermiddelen, bioscoop en wat dier meer zij, weer tot zich zelf komt en de waarde van zijn oud cultuurbezit beseffen gaat. Wee dan het volk, dat alles achter zich vernietigd heeft en niet meer de oude tradities en vormen bezit, welke het met nieuwen inhoud vullen kan. Ondanks zijn vooruitgang en moderniseering is het dan in werkelijkheid armer geworden, heeft het een verlies geleden, dat nimmermeer zal kunnen worden aangevuld.

Het doel van de beveilingsmaatregelen van de volkskunsten staat ons nu klaar voor oogen. Door die maatregelen worden de vormen in het leven gehouden, welke een later geslacht bij het scheppen van nieuwe kunsten en ambachten zal kunnen benutten.

Een brug wordt hierdoor dus als het ware geslagen over het heden, tusschen het verleden en de toekomst, een brug, waarover een volk, na te onstuimig te zijn voortuitgedrongen, zich zal kunnen terugtrekken, om binnen de omwalling van zijn eigen oude tradities veilig te zijn.

De Regeering, die de volkskunsten beschermt, vervult dus den rol van schatbewaarder. Niet thans reeds wellicht, doch zeker in een verre toekomst, zal haar hiervoor van de zijde der bevolking de tol der dankbaarheid worden betaald.

(Oedaya, Dec. 1928)

BOEKBESPREKING.

YAKSAS, by *A. K. Coomaraswamy*. Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 80. Number 6. Washington 1928.

Alweder verrast de Heer Coomaraswamy ons met een werk van zijn hand. Ditmaal is het niet zoo omvangrijk en bepaalt het zich tot een studie van 43 pagina's, gevolgd door 13 platen.

Het onderwerp is interessant en nog weinig belicht. Yakṣas, behoorende tot het heirleger van geesten en bovennatuurlijke wezens der Hindus, hebben zich niet steeds in een groote belangstelling kunnen verheugen, hetgeen, moeten wij den Heer Coomaraswamy gelooven, geheel ten onrechte het geval is. In de javaansche en balische mythologie spelen zij geen rol van beteekenis, in Indië echter zijn zij en waren zij zeer populair. Verwondering kan ons dat eerste eigenlijk nauwelijks baren, als wij bedenken, dat de Yakṣas geesten zijn, die aan bepaalde plaatsen zijn gebonden en dan ook als schutspatroon van een dorp, bosch of streek kunnen optreden. Het spreekt wel haast vanzelf dat zulke plaatselijke wezens bij het overbrengen van den hindoeschen godsdienst van Indië naar den Archipel zijn „achtergebleven". Slechts een enkele, die om een of andere oorzaak in de populaire verhalen van de Hindus is opgenomen en aldus een meer algemeene bekendheid verkreeg, is dan toch nog naar Java verdwaald.

Zoo komt het, dat de sporen, die wij van deze wezens hier kunnen aantreffen, niet meer zijn dan vaag en verward. In het Javaansch wordt het begrip Jaksa (Jĕksa) gelijkgesteld aan dat van boeta en komt het woord meerendeels voor in samengestelde eigennamen van daemonenvorsten. Het ware verschil tusschen jaksas en rĕksasas zal wel geen Javaan meer duidelijk zijn en zeker zal het plaatselijk karakter van de eersten geheel verloren zijn geraakt. Als sĕngkala heeft het woord jaksa de cijferwaarde 5.

Op Bali en in het Oudjavaansch zullen wij iets meer mogen verwachten.

Om te beginnen heeft men de sĕkar yakṣa (ook sĕkar bhuta of sĕkar dyū geheeten), wat een paard is. Dit sĕkar is waarschijnlijk een javanisatie van het perz. arabische aschkar, wat van een bovennatuurlijk paard wordt gezegd, waarvan de ouders djins (daemonen) waren. De naam van dit bovennatuurlijke paard wordt door de Soendaneezen in een formule gebezigd, die zij tot jachtpaarden richten. (Tijdschrift Binnenlandsch Bestuur 1887: 169).

Merkwaardig is daarbij, dat ook onder de hindusche yakṣas er een te vinden is met een paardekop. Het is eigenlijk een yakṣinī, vrouwelijke yakṣa, in het Pāli geheeten Assamukhi (Paardekoppige). Zij speelt een belangrijke rol in een der jātakas (een geschiedenis van vroegere levens van den Buddha) en wordt dan ook op de hekwerken om oude buddhistische stūpas wel afgebeeld gevonden. In hoeverre deze yakṣinī-met-de-paardekop via het buddhistische verhaal op den Archipel terecht gekomen kan zijn en aldus in de paardenverhalen in letterlijken zin de kop kan hebben opgestoken, is natuurlijk niet licht na te gaan. Het is best mogelijk, dat de aanduiding van dat paard met yakṣa reeds in het land, waarvandaan die perzische verhalen naar den Archipel kwamen, in zwang was.

Een andere yakṣa-naam met dierbeteekenis is asu yakṣa, de hond-yakṣa.

Wat daar precies onder verstaan moet worden, bleek mij echter niet.

Voorts vindt men het woord yakṣa in balische glossen meestal vertaald met *wil* (= rākṣasa, daemon, boschgeest enz.).

Een duidelijk afzonderlijk begrip is er dus niet aan gehecht en in zooverre verschilt de indonesische opvatting belangrijk van de hindusche.

Wat is de yakṣa dan wel? Het boekje van Coomaraswamy geeft ons antwoord. Rhys Davids zegt: „The myth of the yakkha, and its evolution still, I believe, await investigation. The English equivalent does not exist." Zou het niet mogelijk zijn, dat wij ons het best een denkbeeld van den yakṣa kunnen vormen als wij denken aan de germaansche elfen? Beiden toch hebben een sterk plaatselijke beteekenis en tot beiden behooren in de eerste plaats boschgeesten.

Van beiden wordt gezegd, dat zij de menschen beschermen en goed doen kunnen, hoewel zij in andere gevallen zeer te vreezen zouden zijn. Dat de yakṣas met rijkdommen in verband gebracht worden en dat hun heer Kubera, de rijkdoms-god is, komt ook al aardig overeen met de door elfen bewaarde of aan menschen geschonken schatten en heerlijkheden. Men denke slechts aan den Elfenkoning (Erlkönig) van de door Goethe verdichte sage.

In dat geval is Coomaraswamy op het verkeerde spoor, indien hij in den yakṣa wil zien een bij uitstek oudinheemsch wezen en aldus het grootste gedeelte van het op rekening der Arya's (Indo-Germanen) staande aandeel in het tot stand komen van de indische cultuur op die der oorspronkelijke bevolking wil overschrijven. Want, blijkens de door den schrijver bijeengebrachte gegevens is de yakṣa inderdaad een voor de latere vormen van godenvereering en kunst belangrijke figuur. De oude yakṣa-beelden, die wel eens voor ouder worden verklaard dan zij misschien zijn, zullen ongetwijfeld invloed hebben uitgeoefend op de vervorming van uitheemsche kunstvormen tot meer indische, al moet ik bekennen, dat de schrijver dien invloed wel wat al te groot schat, als hij in zijn conclusies beweert dat „the early Yakṣa iconography has formed the foundation of later Hindu and Buddhist iconography". Hier sluit hij toch wel zeer bewust het oog voor onmiskenbaren invloed van vreemde zijde, die niet alleen beïnvloedend, doch in sommige opzichten ongetwijfeld stimuleerend heeft gewerkt. Het zittende buddha-type bijvoorbeeld wordt door geen yakṣa-beeld verklaard en zal eerder als on-inheemsch moeten worden opgevat, ook al is de zitwijze precies die, welke nog heden ten dage als de inheemsche valt aan te merken. Immers, het afbeelden van een indischen god op de meest menschelijke wijze heeft in zichzelf iets tegenstrijdigs en slechts het Buddhisme zal in zijn revolutionnaire tendens aansprakelijk gesteld kunnen worden voor deze nieuwigheid, die daarenboven in het Hinduïsme toch nimmer populair is geworden. En waar het Buddhisme zijn inspiraties haalde is voldoende bekend.

Het is overigens een zeer te loven eigenschap, die Coomaraswamy hier aan den dag legt en die hem ertoe dwingt een open oog te hebben voor de fouten, die aan het vroeger onderzoek der cultuurstroomingen en -invloeden hebben gekleefd. Een dezer fouten was wel het veronachtzamen van alle inwerking van oud-inheemsche zijde en het overdrijven van vreemde, in casu indo-germaansche invloeden. Men sprak zelfs het liefst van het overnemen van een indo-germaansche cultuur zonder meer en beging daarmede ongetwijfeld een groote doch begrijpelijke fout. Thans is men van die dwaling teruggekomen, moet men zich echter weer bijzonder hoeden voor het maken van die andere fout, die het aandeel der oerbevolking in het tot stand komen van de indische cultuur grooter wil maken, dan de feiten en gegevens gedoogen aan te nemen.

Deze zaken hebben zich niet op onnatuurlijke wijze voorgedaan; er was evenmin sprake van overname van een

vreemde cultuur met verlies van het eigene als van het door vreemde culturen onberoerd voortleven en zich ontwikkelen van dat eigene.

Maar genoeg hierover. Verrassend voor velen is hetgeen Coomaraswamy mededeelt over Ganeça en diens yakṣa-karakter. Op deze wijze valt er heel' wat te verduidelijken van de wonderbaarlijke wijze, waarop plotseling goden van onbekende herkomst in de hinduistische godsdiensten opdoemen. Ook in Çiwa zouden dan allerlei yakṣakwaliteiten zijn opgegaan en deze moeten hebben geleid tot de vele plaatselijke verschillen, welke in de Çiwavormen zijn op te merken. Die vele varianten in uiterlijke vormen, de vele verschillende uitbeeldingen van een en dezelfde godheid zouden dan door het aannemen van een samensmelten der verschillende plaatselijke yakṣa-figuren in die godheid een redelijke verklaring kunnen vinden.

Bij hetgeen de schrijver opmerkt over een bekende yakṣinī, die tot het Buddhisme is overgegaan en daarin tot een belangrijke heilige is geworden, Hārītī geheeten, moet ik nog mededeelen, dat op het beeld van deze figuur te Bĕdoeloe (Goa Gadja) de mond duidelijk voorzien is van slagtanden, dus van daemonische kenmerken. Mijns inziens bewijst dit, dat de ware beteekenis van yakṣa reeds toen verloren was gegaan (± 11e eeuw A. D.) en verward met die van rākṣasa.

Interessant is verder hetgeen de schrijver vertelt naar aanleiding van den bodhi-boom en het daaronder opgestelde altaar, volgens hem door het Buddhisme overgenomen van een ouderen boom--yakṣa-cultus.

Een en ander ziet er zeer plausibel uit. Als Coomaraswamy echter zegt, dat „there is no reason to suppose that structures of this kind" (—elaborated structures built round the Bodhi tree) „were made for the first time after the Yakkha bhavanam (for such it was) at Uruvelā became the Bodhi tree of Gautama." dan kan ik hem niet volgen. Ik zou juist zeggen, dat er alle reden en waarschijnlijkheid was om aan te nemen, dat het Buddhisme voor het eerst de oorspronkelijk primitieve, uit bamboe gevlochten vedikas der heilige yakṣa-boomen om heeft gezet in bouwwerken van beteekenis. Immers, het Buddhisme was hierin door het feit, dat de Uruvelā-yakṣa (de bodhi-boom-yakṣa) met den stichter van het Buddhisme was samengesmolten en door eindeloos velen werd vereerd, veel krachtiger dan de kleine gemeente van vereerders van dien yakṣa van Uruvelā. Daaruit zou dan ook te verklaren zijn, waarom men in de railing van de oudbuddhistische stūpas zoo duidelijk de oude bamboeconstructie kan herkennen dier primitieve hekwerken om heilige boomen, zooals er op Java ook gevonden kunnen worden.

Het Vajrapāni-raadsel, waarover zooveel te doen geweest is (de 'vraag welke figuur bedoeld is met den persoon met een vajra in de hand, die den Buddha op de Gandhāra-sculpturen geregeld vergezelt), lost de schrijver vlot op aan de hand van zijn yakṣa-onderzoekingen. Misschien wat te vlot? In een boekbespreking is het echter niet de plaats daarop nader in te gaan; daarvoor is de betrekkelijke literatuur te omvangrijk en het vraagstuk van te veel kanten reeds bezien. De reeds door Foucher verschafte oplossing, dat een yakṣa zou zijn bedoeld, is echter de nadere beschouwing alleszins waard. Anderen, die een uitspraak in dezen hebben gedaan, zijn daartoe echter meer bevoegd dan ik.

Wat de door den schrijver getrokken algemeene conclusies betreft, ik zeide het boven reeds, kan ik helaas niet in alles met hem medegaan.

In de eerste plaats behoort daartoe zijn mijns inzien wat te vluchtige beslissing inzake den invloed, die mogelijke oude yakṣa-beelden (waarvan overigens de datum niet onomstootelijk vaststaat) op de iconographie zouden hebben gehad. Als hij op pag. 30 zegt: „and there is no room for the insertion of any Hellenistic type" kan hij in zooverre gelijk hebben, dat wij in de indische beelden geen slaafsche navolgingen van hellenistische typen mogen zien, doch moet ik hem zeer beslist tegenwerpen, dat de vrijere, want niet aan de oudindische traditie gebonden geest van het door het Hellenisme bevruchte noord-indische Buddhisme ongetwijfeld aanleiding kan geweest zijn tot het ontstaan van nieuwe typen, die echter, juist zooals dit op Java het geval was, spoedig zijn omgevormd naar indischen smaak en indische begrippen.

Dit is dan ook meer in overeenstemming met de juiste opmerking waarmede Coomaraswamy zijn belangrijke studie sluit: „And in India it becomes more than ever clear that thought and culture are due at least in equal measure both to Aryan and indigenous genius".

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Soerakarta 1929.

DER TOTENKULT AUF BALI von *Paul Wirz*. (Strecker und Schröder Verlag in Stuttgart, 1928.)

In scherpe tegenstelling tot de dissertatie van Dr. Crucq, die wij in afl. 1 van dezen jaargang aankondigden, staat het werk van Paul Wirz. Hier is de man aan het woord, die de dingen zelf èn vaak gezien heeft. Dit zijn noodzakelijke factoren voor een beschrijving van deze ingewikkelde plechtigheden.

Terecht zegt de auteur; „Wer einmal einer solcher Zeremonie beigewohnt hat, glaubt meistens auch alles gesehen zu haben und widmet ihr daher ein anderes Mal vielleicht nicht mehr das gleiche Interesse".

„Erst später sah ich bei einem weiteren Besuch der Insel Bali ein, wie wenig ich eigentlich gesehen und von den Sitten und Gewohnheiten der Balinesen im bezug auf ihre Toten überhaupt gewuszt hatte. Das Thema ist unerschöpflich".

Zoo komt de schrijver dan ook tot de gewichtige conclusie dat de lijkverbranding niet naar een „einheitlichen, feststehenden Schema" gevierd wordt. Niet alleen is de kaste, waartoe iemand behoort, een factor, doch ook de desa of de landstreek bepaalt mede, hoe er verbrand moet worden.

De schrijver laat voorafgaan enkele mededeelingen over den niet-Hindoeïstischen dooden-cultus, die echter min of meer toevallig zijn en niet volledig. De samenvatting der lieden, de niet *verbranden*, doch begraven of wel exponeeren, als Bali-aga of Bali-moela is aanvechtbaar. Zooals; bekend, beteekent Bali-aga niets anders dan berg-Baliërs dit wordt door hen, die zich „wang madjapait" noemen, toegepast op iederen mede-Baliër die „onbeschaafd" is, dus heeft de waarde van „orang-goenoeng", van ons Hollandsche „boersch", in tegenstelling tot steedsch of stedeling.

De Bali-aga vormen dus allerminst één samenhoorige groep; wat hen samenbindt, is uitsluitend het negatieve begrip: niet „wang madjapait" te zijn. De Europeesche auteurs hebben hieruit een nieuw begrip gedistilleerd, dat echter een zuivere fictie is. Men zie over een soortgelijke conclusie bij Lekkerkerker, *De volken van Nederlandsch-Indië*, deel II, pag. 153.

De schrijver behandelt dan de verschillende deelen van het dooden-ritueel in tamelijk nauwkeurige afzonderlijke beschrijvingen: Begrafenis — Lijkbehandeling bij een aanstaande verbranding — Verbranding — Reiniging van pokzieken, etc.

Het hoofdstuk over de verbranding is zeer uitvoerige en bevat niet minder den 16 paragrafen. Zooals opgemerkt, zijn de mededeelingen over 't algemeen juist en is er ook een verstandig gebruik gemaakt van de reeds bestaande litteratuur en tevens van die over het Hindoe-ritueel.

Wat het werk echter in hevige mate ontsiert, is het valsch geleerdheidsvertoon van Balische woorden. Want van al deze Balineesche uitdrukkingen is op z'n minst 80 % volkomen foutief. Op het gebied der spelling heerscht een volslagen anarchie. Vaak worden geheel niet bestaande, ja zelfs onbestaanbare letter-combinaties als een Balisch woord geintroduceerd, b.v. pag. 9 n r i g r i als „hoogste" woord voor een lijk. Te vergeefs heb ik, geholpen door geletterde en ontwikkelde Baliërs en gerugsteund door de bestaande woordenboeken en eigen aanteekeningen over Oudjavaansch en Balineesch getracht uit te vorschen wat toch n r i g r i zou kunnen beteekenen of door welke gehoor-, schrijf-, of drukfouten het in het leven geroepen zou kunnen zijn.

Enkele fouten van de Balische woorden zullen we hier vermelden: Ponguriagan, Potulangan, Por-tandjala (pag. 30) voor Pamuriagan, Patulangan, Prĕtandjala (sanskrit Pātañjala). Waarom schrijft Wirz: Padanda, sudra, batara, indra, agama, tirta (waartoe dient die fraaie punt onder de i ??), purnama (elders purnamo). lānak (lees lamak) doch triwangsā, tedjakulā, atmā, madiksā. Ook de ĕ-pĕpĕt en de gewone e (é) worden op allerlei wijze geschreven. De pĕpĕt vindt men even vaak mèt als zonder boogje geschreven: tengenan, sembiran, pĕmbresihan, madjenukan, sĕma, resi, djero, tilem, nekurung (lees mĕkurung), bànten (lees bantĕn), kĕkreb (lees kĕkĕrĕb).

De volle e wordt nu eens als e dan weer als è, dan weer als é geschreven: tedja, balè, wesya, made, dewa, bangkè, borĕh, kèpèng (lees: kĕtĕng), sĕtrah (sic! voor setr of sĕtra), mĕlĕlet (lees: mĕlĕlĕt), gègalenge (lees gĕgalĕng)

B a n g k a is niet lijk, doch een grof woord vóór dood (ongeveer: gecrepeerd), b a n g k a a n is een kreng van een dier; lijk is b a n g k é. Pokken heeten t j a t j a r, niet tjātar.

Met s i n g s a n a (pag. 24) zal wel s i n g ā s a n ā (sanskrit singhāsana) bedoeld zijn. Met de bloemennamen s e n d a t en g u m i l ĕ r zullen wellicht bedoeld zijn, s a n d a l en g u m i t i r. De termen voor reincarnatie (p. 31 nitis en dermadi) zijn ten rechte n u m i t i s en n u m a d i (van de stammen: t i t i s resp. d a d i). Zoo zouden we *van elke bladzijde talrijke fouten*, en ook geheel foutief gebruikte termen kunnen afschrijven. Zooals gezegd, ontsiert deze volkomen mislukte schijnvertooning van een niet aanwezige kennis der Balische taal de overigens zeer leesbare en „im grossen und ganzen" juiste beschrijving van den Balischen dooden-cultus ten zeerste.

Waarvoor wij den heer Wirz dankbaar moeten zijn, dat zijn de prachtige foto's waarvan een honderdtal als zeer belangrijk materiaal aan den tekst is toegevoegd. Mocht dit werk, dat een, maar dan te verbeteren, herdruk zeker waard is, ooit zulk een tweede editie beleven, dan raden wij den auteur aan, òf wel al de Balische woorden en termen weg te laten, of anders zich hieromtrent te informeeren bij een kenner van de Balische taal.

R. G.

(Singaradja, December 1928).

ONTWIKKELINGSGANG DER VORSTENLANDSCHE WETBOEKEN door *Soeripto*, proefschrift, Leiden 1929.

Drie hoofdbestanddeelen zijn in het vrij lijvige proefschrift van den heer Soeripto te onderscheiden. Vooreerst (en vooral) bevat het boek in elf bijlagen Javaansche teksten van rechtsboeken, wetboeken en eenige andere documenten; van vijf van die Javaansche geschriften zijn in het proefschrift zelf vertalingen gedrukt, terwijl ook van een door Roorda gepubliceerden tekst van de Angger-aroebiroe op bl. 145 en volgende een vertaling is beproefd. Ongetwijfeld heeft mr. Soeripto voor dien omvangrijken en nuttigen arbeid aanspraak op de erkentelijkheid van een ieder die zich met het Javaansche recht bezig houdt. Reeds 40 jaar bevonden die, door Rouffaer verzamelde, copieën van Solosche handschriften zich in Nederland. Niet lang geleden werden ze in beheer gegeven van de Adatrechtstichting te Leiden en thans zijn zij door den druk onder ieders bereik gebracht, evenals het uitvoerige Solosche handschrift van de Soerja-alam, door dr. Hazeu aan den heer Soeripto ter publicatie afgestaan. Ook aan het drukken daarvan moet door den schrijver veel werk en veel aandacht zijn besteed.

Dat de heer Soeripto eenige volledige vertalingen heeft aangedurfd pleit mijns inziens voor hem. Aan een oordeel over dato nderdeel van zijn boek zou ik me niet gaarne wagen; zeker zijn er wel onnauwkeurigheden (had b.v. op bl. 31 Adipati Mangkoenagara wel de „broeder" mogen heeten van Pakoe Boewana III, al staat er in het Javaansch k a k a n g m a s ?) en onduidelijkheden (is b.v. „ik geef ter leen" wel een sprekende vertaling van i n g s o e n g a ḍ o e h i ?) doch wie het vertaalde wil verifieeren heeft van den schrijver zelf den Javaanschen tekst er naast gekregen.

Het tweede bestanddeel van de dissertatie van den heer Soeripto bestaat uit een bespreking van de uitwendige geschiedenis der Javaansche wetboeken en een schematische uiteenzetting van den inhoud dier geschriften. Elk wetboek heeft verscheidene, met gestage toeneming van het artikelental, opeenvolgende stadia doorloopen. Eenige momenten uit het groeiproces van de Angger-ageng konden voor het eerst worden vastgelegd. Zeer duidelijk wordt uiteengezet, hoe men zich de totstandkoming der Javaansche wetboeken moet denken als een telkens op den grondslag van bestaande teksten aangebrachte vermeerdering en wijziging van bepalingen. De nadere typeering van dit proces, door den schrijver op bladzijde 169 van zijn proefschrift gegeven, komt mij, echter niet zeer geslaagd voor. Hij zegt dat de Javaansche wetboekontwerper „deze begrijpelijke methode" volgt „van eerst te kijken, of soms in oudere wetboeken dingen aanwezig zijn die voor het nieuwe doel gebruikt kunnen worden, en, zoo ja ze ontleenen". Daarbij is echter „slaafsch copieeren" veelvuldiger dan een critisch overnemen met wijziging overeenkomstig den eisch van het te maken nieuwe wetboek", zoo zelfs dat „gestorven recht of zelfs recht dat nooit geleefd heeft" kan zijn gecopieerd. Ik moet bekennen, niet in te zien wat er van de „begrijpelijke" methode overblijft, geloof, dat de schrijver op dit punt te veel aan de oppervlakte bleef, en dat nog een mooi studieveld voor hem besloten ligt in deze vragen: welke speciale bedoelingen had men telkens met de vernieuwing van de Javaansche wetboeken en hoe werd daarin voorzien; wat was, wellicht psychologisch te verklaren, voor de Javanen de reden van het behouden (als poesaka?) van fossiele voorschriften?

Tot de aanwending van sommige artikelen van de besproken wetboeken in de Vorstenlandsche jurisprudentie heeft de schrijver zijn aandacht niet uitgestrekt; aan zijn omvangrijk onderwerp moest trouwens ergens een grens worden gesteld. Alleen had hij voor het door hem behandelde dit rechtstreeksche nut uit, bij Engelbert van Bevervoorde (1903) en in latere Adatrechtbundels gepubliceerde, vonnissen kunnen trekken, dat zijn voorzichtige veronderstelling nopens de toepasselijkheid der wetboeken ook in de Vorstenlandsche prinsdommen voor zekerheid daaromtrent had kunnen plaats maken. Bij de bespreking van den inhoud der wetboeken geeft de heer Soeripto voor het eerst een met de nieuwe adatrecht-opvattingen verband houdend geschematiseerd overzicht. Ook daarmede is in beginsel goed werk gedaan; men schept zoodoende

de gelegenheid het onderling verband van het op Java nu en vroeger geldende recht beter te zien.

Bespreking van overigens zeer belangwekkende onderdeelen zou het bestek van deze aankondiging verre overschrijden [1]). Slechts moge worden opgemerkt dat de gelijkstelling van „delictszaken met teeken van daderschap in geval van ontkenning" (bl. 16/17) met „delictszaken met juist gebleken aanklacht" (bl. 49) en „delictszaken waarbij de dader genoemd kan worden" (bl. 128) niet zeer overtuigend is en dat bij de bespreking van hetgeen over de rechtspraak in de wetboeken te vinden is, het verband ontbreekt tusschen het betoog op bl. 67: „de djaksa spreekt in wezen recht in de plaats van den Vorst" en het gezegde op bl. 121: „de hoekoem als drager van de vroeger vorstelijke rechtspraak". (Zou op bladzijde 67: kang ora ingsoen ladekaken niet moeten zijn: kang ora ingsoen dadekaken? Kan een vorst ooit zaken voor een rechtbank ngladèkaken? en vergelijk die uitdrukking op bl. 240 met bl. 256 alinea 4). De heele kwestie van de eigenlijke verhouding van den godsdienstigen rechter tot pradata en kapatihan is ook thans nog niet uitgeput.

Als het derde bestanddeel van dit proefschrift noem ik nog de telkens terugkomende en in stuk II van zijn dertiende hoofdstuk opzettelijk behandelde vraag naar den aard der elementen waaruit de Javaansche wetboeken bestaan: Hindoesch, Mohammedaansch, Europeesch, of Indonesisch? Daarbij is, en dat geeft zijn kleur aan he heele proefschrift, een duidelijk verlangen van den schrijver te onderkennen, om goed in het licht te stellen dat vele voorschriften van de vorstenwetboeken Indonesisch volksrecht inhouden.

Of die voorschriften nu ook werkelijk van Indonesische gewoonterechtregelen afstammen, dan wel of hun inhoud langs anderen weg met dat inheemsche recht is gaan overeenstemmen, kon niet in bijzonderheden worden nagewezen. Het doet er trouwens niet erg veel toe; bij dit punt is hoofdzaak het enthousiasme van den schrijver voor het eigene in het recht van zijn volk. Daardoor gedragen moge mr. Soeripto in staat zijn op het door hem gekozen terrein van wetenschap nog veel arbeid te verrichten.

B. t. H.

1) Op bl. 59 is „eigenrichting is ongeoorloofd" vermoedelijk een drukfout voor „eigenrichting is geoorloofd"; op bl. 132 onderaan leest men dan ook „eigenrichting is ook hier geoorloofd".

UILESPIEGEL-VERHALEN IN INDONESIË, in het biezonder in de Soendalanden, door *L. M. Coster-Wijsman*. Proefschrift Leiden. Santpoort 1929.

Door de verdediging van dit proefschrift is Mevrouw Coster de eerste vrouwelike doctor in de Indiese Letteren geworden. Wie de Soendase Kabajan-verhalen kent, zal zich wellicht verwonderen over de keuze van dit onderwerp. Het lijkt niet erg aantrekkelik, zich in deze, grotendeels zeer onsmakelike, producten van volkshumor te verdiepen. Maar Kabajan is wel een zwart schaap onder de Uilespiegels. Onder de andere snaken van dit slag in Indonesië zijn er verscheidene, die gerust de vergelijking met de Europese Uilespiegel kunnen doorstaan. De schrijfster geeft ons in de inleiding een reeks momentopnamen van hen, en in de aantekeningen komen we ze telkens weer tegen. De eigenlike Uilespiegel is een lepe vogel, die ons doet lachen om zijn slimheid of zijn voorgewende domheid. Zelden begaat hij werkelike stommiteiten. Daarnaast staat de figuur van de echte domoor, die door zijn onnozelheid een goedkoop lachsukses behaalt. Een enkele maal, in een verhaaltje uit Angkola, vinden we de aardige trek dat de aartsdomme Ama ni Pandir een zoon heeft, Si Pandir, die juist door slimheid uitmunt. Ook in de Gajolanden is Si Pandir als slimme figuur bekend. Vaak worden de beide figuren niet goed uit elkaar gehouden, en in een overzicht, dat geheel Indonesië behandelt, zijn ze dan ook niet te scheiden. In de Soendase Kabajan zijn ze geheel versmolten, en op naam van deze tweeslachtige persoonlikheid zijn bovendien allerlei mopjes gesteld, vooral vieze, die wel geen specialiteit van de Soendalanden zullen zijn, maar elders niet zo vaak met de Uilespiegelfiguur in verband worden gebracht. Zo komt het, dat de andere Uilespiegels, hoewel ook lang geen salonjonkers, meestal gunstig afsteken bij hun Soendase collega.

Juist omdat ze zo'n allegaartje zijn, lenen de Kabajanverhalen zich, mits zorgvuldig geordend, goed tot uitgangspunt voor een vergelijkende behandeling der Indonesiese Uilespiegelverhalen. Daarom, en omdat zij over een groot onuitgegeven materiaal van Kabajan-vertellingen kon beschikken, heeft de schrijfster deze tot hoofdbestanddeel van haar boek gemaakt.

In het eerste hoofdstuk vinden wij een beknopte inhoudsopgave en vertalingen van een groot aantal Kabajan-verhalen en enkele Uilespiegel-verhalen uit andere streken van Indonesië, met vergelijkende aantekeningen. Het tweede hoofdstuk geeft de Soendase teksten van een deel der verhalen, met taalkundige aantekeningen. Van deze laatste had de schrijfster natuurlik veel meer kunnen maken, indien zij het boek in de Soendalanden had kunnen schrijven, in plaats van in Holland. Wij beschouwen dit dan ook als het minst geslaagde deel van het werk.

Prof. H. Djajadiningrat was zo vriendelik, ons een lijst van verbeteringen en aanvullingen op dit gedeelte te verschaffen, welke wij hier laten volgen.

p. 20. Onder kiai en njai in Kabajan-verhalen worden, indien niet schoonvader en schoonmoeder, bedoeld Kabajan's verzorger en baas en diens vrouw. Dit is bijv. eenigszins op te maken uit No. 37. Onder njai kan ook verstaan worden Kabajan's grootmoeder, zooals duidelijk in No. 89; njai = grootmoeder is in Banten overigens gebruikelijk; hiernaast in Cheribon kiai ook = grootvader.

p. 42. Rongrang (ook Preangersch), reet tusschen bamboelatten, in bamboevlechtwerk, syn. tjonggang.

p. 52. De verhalen: een menschelijk lichaam, dat stinkt, is een lijk, dus iemand die een flatus laat, is wijl hij stank afgeeft, een lijk, zijn in verband te brengen met het spreekwoord: henteu njaho di hitoet baoe, niet weten dat een flatus stinkt, van iemand van de onwetendheid van Kabajan. Dergelijke verhalen ter verklaring van een spreekwoord worden meer op naam van de Indon. Uilenspiegel-figuur gesteld, zooals door de schr. aangeteekend bij No. 49 en 131 (dit laatste verhaal is ook uitgegeven door Volkslectuur in Dongeng[2] Soenda II no. 3, overgenomen in J. Kats, Warnasari Soenda I p. 107); zoo bv. ook in Atjèhsche Si Meuseukin verhalen.

p. 138. Moendel is mij als Preangersch opgegeven = dik (van vleesch, visch); dat het geen vischnaam kan beteekenen blijkt uit den meervoudsvorm in No. 37; een meervoudsvorm van een soortnaam is daar niet op zijn plaats.

Kekejedetan, de saroeng zoodanig dragen, bijv. laag, bijna sleepend (dit geldt als coquet), of slordig (als een kind), dat men er in zijn bewegingen door belemmerd wordt.

Beuteung kendor hajang nangka geen spreekw., maar een klankenspel als quasi-verklaring van doraka.

Majang neloek, van pajang teloek, beteekent: met een pajang (sleepnet) in volle zee visschen >pajang arad, met een pajang bij de kust visschen.

Boeboel is aan het Jav. ontleend = patèk (framboesia) aan de voetzool.

Takop, iets tegen of op iets plaatsen, opleggen, ongev. syn. taplok.

Longlèng; tjeuli longlèng is een vaste uitdrukking voor iemand, die graag gesprekken van anderen afluistert of praatjes opvangt (vgl. Preangersch tjeuli lèntaheun); oorwurm is in het Bant. Soend. leunjaj.

p. 139. Njelèh van selèh heeft niets met Jav. djelèh te maken; het is een in Banten bekend woord en beteekent: oblectari retrahendo praeputium penis ultra glandem.

Boengsoet, ontveld, geschaafd (v.d. huid), inz. ten gevolge van een val; in No. 23 is er dan ook bij te denken: door het vallen bij het loopen.

p. 142. Ragag elas moal njeuri: geen spreekw. maar gewoon: het kan me niets schelen om te vallen, ik zal mij toch niet bezeeren.

Sinoenggoewing, eigenlijk en beter, zooals in den tekst staat: sinoenggoehing, beteekent niet: onnoozele bloed, en is niet ontstaan uit sinoeng + goewing (met een hazelip bedeelde). Wat in den tekst met onnoozele bloed weergegeven kan worden is: djalma satengah; sinoenggoehing is uit sinoenggoeh (van soenggoeh) + ing en is dan ook synoniem met estoening (doch bij afkeuring of geringschatting), ook met abong-abong.

Larak, naam van een groote palingsoort, effen van kleur (donker of geelachtig), waarnaast loebang, een groote palingsoort met gespikkelde huid, en meer op een slang gelijkend; in de Preanger niet onderscheiden van larak.

p. 143 soemandi kapok anggoer gawok, een spreekw., gelijk uit het rijm van gawok op kapok is op te maken; de bedoeling blijkt voldoende uit de beteekenis der woorden, d.i. in plaats van voor goed (van het een of ander) afgeschrikt te zijn, het juist met (meer) gretigheid doen. Gawok, gew. van dieren: gauw, met gretigheid toehappen, bijv. van een hond, van visschen (op aas).

Met dioenoen, boven de stookplaats rooken, of alleen op de para boven de oven leggen of bewaren, zonder bedoeling om het voorwerp te berooken, wordt niet bedoeld het bij het vuur leggen van een kraamvrouw. Dit gebruik heet dipoepoet, berooken, en bestaat uit het berooken van de op een rustbank gelegde kraamvrouw met daaronder gelegde brandende merang. Het komt in de Soendalanden alleen in enkele streken voor en is naar ik vernam verder beperkt tot bevallingen in de maand Sapar, die, naar bekend is, bij de Mohammedanen algemeen als onheilbrengend geldt (Bij de Soendaneezen moeten in die maand geboren kinderen, ter neutraliseering van den kwaden invloed der geboortemaand, „gewogen" worden, ditimbang, in Banten: diajoen, „gewiegd", waarbij, in Banten, het kind op een weegschaal van gevlochten bamboe wordt geplaatst, terwijl op de andere, eveneens van gevlochten bamboe vervaardigde schaal zooveel rijst, kippen, pisangbladeren en andere huishoudelijke zaken worden gelegd, dat de beide aan een bamboezen hefboom hangende schalen in evenwicht zijn, waarna de ceremonie van het ajoen begint, bestaande uit het voordragen door den toekang ajoen van bepaalde gezangen en gebeden, het stuk slaan van een kèlè met water en het wegwerpen van een rauw kippenei; het ajoen kan uitgesteld worden tot het kind besneden moet worden of zelfs tot den volwassen tijd kort voor het sluiten van een huwelijk, beide gewichtige momenten vol gevaren). Een overblijfsel van het poepoet schijnt het rèrab, waarbij men brandende merang alleen onder de rustbank waarop de kraamvrouw ligt, een paar keeren heen en weer beweegt.

Njangkorah, (ook Preangersch) gew. van een dier, b. v. van een hond: met opgetrokken pooten met den rug tegen iets aan leunend of op den rug liggend.

Dikolomoh, (ook Preangersch) beteekent inderdaad in den mond steken.

In daèk medok is medok een opzettelijke vervorming van medoe, zooals men eeden, verwenschingen en scheldwoorden bij schertsend gebruik of fatsoenshalve vaak opzettelijk vervormt, bijv. het in de aanteekening bij No. 115 genoemde bedoe voor bedoel, haram djadil voor haram djadah (een ook in andere talen voorkomend verschijnsel).

p. 144. Garoek is, overeenkomstig den op p. 136 vermelden regel a-oe (in Pandeglang) vaak = i-oe (in de Preanger), Preangersch giroek, Bant. syn. henek (aan het Jav. ontleend), walgelijk, misselijkheid, onpasselijkheid verwekkend.

Dikoesoet is goed, staat niet voor koesoed; men zegt koesoetan, koesoetkeun; het is Preangersch soesoet, afvegen.

p. 145. Lalagèan, dansend; ngalagè = elders ngigel.

p. 146. Poentel, in elkaar, een kluwen vormend; geloet poentel, vechten, worstelen, zoodat de vechtenden een kluwen vormen.

Sakoewat beteekent niet één mansvracht, maar is het Holl. kwartje (muntstuk); het is in die beteekenis ook buiten Banten onder het volk bekend.

De aanteekeningen zijn verder niet met de noodige zorg bewerkt: drukfouten zooals op p. 142 kadang voor kasang, p. 146 ngalolotjot voor (gelijk in den tekst) ngalolotjo, (wel bestaat er daarnaast ngalolotjok; in Banten heet het stampen van een sirihpruim: njotjok, en het instrument tjotjok); het verwijzen bij sommige woorden naar het Jav., bij andere niet: wel bijv. bij tangangè (p. 140), kiring (p. 142), ngisiskeun (p. 143), tjakep (p. 145), en niet bij de aan het Jav. ontleende woorden kamboeh (p. 142), tjepon (p. 142), maranan (p. 143), belenjik (p. 146); het verkeerd verwijzen bij pilakadar (p. 141) naar de te voren gemaakte opmerking over verwisseling van l en r, want zulk een verwisseling d.w.z. omwisselling van l en r in een woord (als voorbeelden zijn opgegeven lor voor rol, erol voor elor, ngoerintjel voor ngoelintjer) heeft in pilakadar voor Jav. pirakadar niet plaats gehad; die vorm is overigens niet specifiek Bantensch, doch komt ook in het Preangersch voor (vgl. daarbij Preangersch pilangbara voor Jav. pirangbara); het niet herkennen als aan een te voren vermelden regel beantwoordend van garoek = Preangersch giroek (zie boven). Ook de weergave in het Nederlandsch van den inhoud der Kabajanverhalen had met meer achtzaamheid kunnen geschieden. Onder de Nos. 25,33,37 wordt kiai met schoonvader weergegeven, terwijl de tekst er geen aanwijzing voor bevat en te voren (p. 20) is gezegd, dat kiai en njai waar klaarblijkelijk niet schoonvader en schoonmoeder bedoeld zijn, met vader en moeder zouden worden vertaald, gelijk inderdaad is geschied onder de Nos. 10,23,30 en 76. In No. 89 blijkt duidelijk dat met njai grootmoeder wordt bedoeld (...aja hidji djalma bikang boga hidji intjoe ngaranna si Kabajan); in de inhoudsopgave staat: moeder. Panghoeloe kampoeng in No. 31 wordt met kampoeng-hoofd weergegeven, terwijl naar bekend is, panghoeloe op Java niet hoofd, maar Moh. „geestelijke", godsdienstbeambte beteekent. In No. 121 wordt parigi met muur en de zin verder onjuist weergegeven, in No. 73 daarentegen parigi goed met greppel vertaald. In een enkel geval schaadt de niet genoegzame nauwkeurigheid van be-

handeling der teksten de weergave van een heel verhaal, bijv. No. 89; in den tekst staat niet dat Kabajan de rok van zijn vrouw pakte en die in het water gooide, maar dat hij zijn kleed uittrok, zich in het water wierp en herhaalde malen tevergeefs naar hetgeen volgens zijne vrouw in het water was gevallen, dook.

Eindelijk zijn er natuurlijk verhalen of gedeelten van verhalen, waarvan de geest of de bedoeling door onbekendheid met de beteekenis van het woord, waarop het aankomt, niet juist is weergegeven (b.v. de verhalen waarin de woorden, waarvan de beteekenis hierboven is opgegeven, voorkomen). Maar in aanmerking genomen de moeilijkheid van zulke volksverhalen als de Kabajan-verhalen, waarin echte, soms zeer platte volksboert in locaal dialect tot uiting komt en die men alleen door navraag ter plaatse zelf precies kan begrijpen, zijn de inhoudsopgaven van de schr. over het algemeen toch wel vrij goed te noemen.

Aan bovenstaande opmerkingen van Prof. Djajadiningrat willen wij nog slechts toevoegen, dat de schrijfster er in het algemeen in geslaagd is, van haar weergaven vlot leesbare verhaaltjes te maken, ook waar zij zich tot excerpten moest beperken. Verschillende kleinere verhaaltjes zijn biezonder aardig vertaald.

In de rangschikking gaan de slimme streken aan de domme vooraf. Om het terugvinden van een bepaald motief gemakkeliker te maken zou het misschien wenselik geweest zijn, dit beginsel nog wat strenger door te voeren, door een indeling in paragrafen met opschriften hier en daar een rustpunt voor het oog te maken en de varianten van een zelfde verhaal onder één nummer te verenigen.

In de vergelijkende aantekeningen zijn niet slechts parallellen uit Indonesië, maar ook andere, voornamelik uit de omliggende landen, vermeld. De naaste verwanten van de Indonesiese Uilespiegelverhalen heeft de schrijfster gevonden in Voor-Indiese volksverhalen. Op de verbreiding van een verhaal in de Archipel kon soms enig licht geworpen worden. Men zie bijv. de aantekeningen bij No. 5, waar waarschijnlik wordt gemaakt, dat sommige verhalen van het Maleise schiereiland langs de handelsweg naar het Oosten van de Archipel zijn gekomen, en vandaar, bijv. van Ternate, verder zijn verbreid. Dit stemt in hoofdzaak overeen met de conclusie waartoe Dr. de Vries kwam voor het sprookje van den Gulzigaard (Ned. Tijdschr. v. Volkskunde 1925 p. 106).

Aanvullingen te zoeken op de aantekeningen is een gemakkelike sport, vooral als men ook aandacht wil schenken aan min of meer twijfelachtige gelijkenissen, die de schrijfster gewoonlik, en terecht, onvermeld heeft gelaten. No. 64 doet mij bijv. denken aan het Batakse verhaal van Si Bobak, die een oud bruggetje nieuw noemde omdat het gauw vernieuwd zou worden en een nieuw bruggetje oud omdat het nog lang zou moeten slijten. Ik wil nog slechts wijzen op het Tanimbarese verhaal No. VIII, waarvan de episodes 6 en 7 ongetwijfeld in verband staan met het bekende verhaal van de tocht naar de onderwereld om een speerpunt terug te halen (De Vries type 162, 163), terwijl wellicht voor het laatste gedeelte ook aan samenhang met verhalen van het type „Frau Holle" (De Vries type 172), welke ook elders met mannelike hoofdpersonen voorkomen, gedacht moet worden.

Men heeft de veronderstelling geopperd, dat in de Indonesiese Uilespiegelverhalen sporen van puberteitsriten zouden te bekennen zijn. De schrijfter wijst na haar onderzoek van het gehele materiaal, blijkens haar eerste stelling, deze opvatting van de hand. Toch staat zij niet afwijzend tegenover elke poging tot mythologiese of ethnologiese verklaring van verhalen; het op blz. 75 (niet 76(weergegeven verhaal uit Melanesië eist haars inziens een maanmythologiese verklaring. Op blz. 56 worden enkele verhalen genoemd, waaraan de initiatiegedachte niet vreemd zou zijn. Het Batakse verhaal van Si Poerak, een enigszins onhandig aaneenlijmsel van verschillende bekende motieven, wordt hier o.i. ten onrechte aangehaald.

Tussen volksverhalen en literatuur bestaat steeds een zekere mate van wisselwerking. Het is dan ook volkomen juist gezien van de schrijfster om in het derde en vierde hoofdstuk twee geschriften te behandelen, die op sommige punten overeenkomst met de Uilespiegelstof vertonen. Het laatste is de verzameling of liever verzamelingen van verhalen over Aboe Nawas, die in sommige der verhalen een echte Uilespiegelfiguur is. Geen wonder, daar vele verhalen geheel overeenstemmen met die over de Turkse Uilespiegel Nasreddin. Het andere door de schrijfster behandelde werk, de Maleise Hikajat Masjhoedoelhakk, stemt slechts in enkele details met de Uilespiegelverhalen overeen; de hoofdpersoon is hier, zoals de schrijfster terecht opmerkt, niet een slimmerd, maar een wijze. Bij het bestuderen van de door Von Dewall uitgegeven tekst van deze hikajat heeft de schrijfster de verrassende ontdekking gedaan, dat ze niet anders ids an een bewerking van een Buddhisties verhaal, het Mahâummagajâtaka.

Wij kunnen de schrijfster er moeilik een verwijt van maken, dat zij geen poging gedaan heeft om met de bestaande gebrekkige hulpmiddelen Atjèhs te leren ten einde de Atjèhse Hikajat Meudeuha' te lezen. Het is echter wel te betreuren, dat zij de handschriften van de Maleise tekst niet uit Batavia heeft laten komen. Immers deze is, zoals ook reeds in De Atjèhers is meegedeeld, even uitgebreid als de Atjèhse tekst, en dus veel groter dan het door Von Dewall uitgegeven gedeelte, dat slechts ruim een vierde van het geheel omvat. Bovendien is de uitgave zeer slecht. Reeds bij het begin van de inhoudsopgave van Mevrouw Coster stuiten we op iets vreemds. Wat moet die gezamenlike djeroek-peuzelarij van M. met zijn goeroe beduiden? De gedrukte tekst heeft: s a n t a p l i m a u d e n g a n d i a; de hss. zijn hier wellicht ook niet geheel in orde, maar waarschijnlik is te lezen: d i s i n t o k l i m a u k a n d i a, zodat hier sprake is van een rituele reiniging met s i n t o k(-bast) en l i m a u(-sap), een alleszins passende ceremonie op zo'n gewichtig tijdstip in het leven als het beeindigen van de leertijd. Van de namen is ook nog heel wat meer terecht te brengen dan de gedrukte tekst zou doen vermoeden. De beste lezing van de naam van de hoofdpersoon die ik aantrof was مهسود حق , wat men zou kunnen uitspreken Mahasodhak, hetgeen al heel dicht bij Mahosadha komt. De namen van de vier goeroe's beginnen alle met اج ; in de na aftrek daarvan overblijvende rest zijn de namen Sena(ka), Pukkusa en Dew(i)n(da) terug te vinden. Takkasila is maar weinig misgespeld in تلكس ; de naam van de brahmaan كيوة kan evengoed Kewatta als Kajoeti gevocaliseerd worden, enz.

Tussen § 4 d en e van de gedrukte tekst vinden we in de hss.: De koning vraagt, hem een man te laten zien die een kind baart. M. antwoordt met te vragen om een s e l o e s o e h voor een man. Na § 9 van de gedrukte tekst volgt in de hss. een verhaal over een kameleon (er staat تڠكوى , maar bedoeld is wel بڠلون , b o e n g l o n), als in de Palitekst § 20. Dan volgt gedr. tekst § 10 (vgl. Palitekst § 23), en hierop volgt onmiddellik § 12 (Palitekst § 24). § 11 uit de gedrukte tekst komt ergens verderop in de hss. voor.

In een tekst met Arabies karakter is het verschil tussen tj en dj te gering om daarop veronderstellingen over Tamilinvloed te kunnen bouwen. Een raadsel is het mij, hoe de schrijfster aan het getal van 16 voedsters in de inleiding komt. Zowel in de gedrukte tekst als in beide hss. staat: p e n g a s o e h n j a l i m a e n a m o r a n g, dus: een stuk of vijf, zes. Daarmee vervalt dus de nood-

zaak, om voor de inleiding ook Buddhistiese oorsprong aan te nemen.

Ondanks onze aanmerkingen, die deels berusten op de gebrekkigheid van de hulpmiddelen die de schrijfster in Holland tot haar beschikking had, deels ook op een niet geheel voldoende akribie in de bewerking, beschouwen wij dit boek toch als een belangrijke aanwinst voor de kennis der Indonesiese volksverhalen en letterkunde. Wij hopen zeer, dat het aanleiding zal geven tot verdere onderzoekingen in verschillende richtingen. Pijnlik treft in het boek het bijna geheel ontbreken van Javaanse gegevens. Het is niet te denken, dat er geen Javaanse Uilespiegelverhalen zouden bestaan. Wellicht zal het verschijnen van dit boek ten gevolge hebben, dat daarvan eindelik eens iets aan het licht gebracht wordt.

Het is bekend, hoe vaak de literatuur haar stof aan de volksverhalen heeft ontleend. Ook de verhalen van het Uilespiegel-type en wat daarmee samenhangt hebben in de Europese letterkunde een wedergeboorte in literairen vorm beleefd. Het in Indonesië zeer geliefde verhaal van Uilespiegels gespannen verhouding tot zijn oom, eindigend met de zgn. tocht naar de onderwereld (zie de varianten bij No. 5), vertoont overeenkomst met het verhaal, dat Andersen bewerkt heeft in zijn sprookje: Kleine Klaus en grote Klaus. Bovenal denken we aan het kostelijke boek van Decoster: Uilespiegel en Lamme Goedzak in Vlaanderen, waarin Uilespiegel verheven is tot een nationale held, een personificatie van het Vlaamse volkskarakter. Wie weet, of bij een opbloei van de letterkunde in een der Indonesiese talen ook de Indonesiese Uilespiegel nog eens een dergelijk lot ten deel zal vallen, al zullen de Soendanezen tegen Kabajan als nationale held wellicht enige bezwaren hebben!

De medewerking van geleerden in Europa is voor de studie der Indonesiese talen en letterkunde reeds vaak vruchtbaar gebleken. Wij hopen dat Dr. Coster zich door de moeilikheden, bij dit eerste werk ondervonden, niet zal laten afschrikken om ook verder haar belangstelling en krachten aan deze studiën te geven.

P. VOORHOEVE.

C. C. BERG, Hoofdlijnen der Javaansche litteratuurgeschiedenis. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleeraar in de Javaansche taal- en letterkunde aan de Rijksuniversiteit te Leiden op Woensdag 20 Februari 1929.

De kern van de hierboven vermelde intreerede van den nieuwen hoogleeraar in het Javaansch te Leiden wordt gevormd door beschouwingen omtrent de door Prof. Berg belangrijk geachte vraag „welk aandeel de Javanen zelf en welk de vreemdelingen — vooral de Hindoe's — gehad hebben in het tot stand komen van wat men, zonder aan de juistheid van den term te twijfelen, tot nog toe steeds „Javaansche litteratuur" heeft genoemd." Die vraag wordt niet van belang ontbloot genoemd „niet zoozeer voor ons inzicht in de afzonderlijke litteratuurproducten als wel voor het geheele aspect der Javaansche litteratuurgeschiedenis en den samenhang van haar verschillende perioden." Ze wordt gesteld in samenhang met doch afgescheiden van de vraag omtrent de verhouding van het geïmporteerde en het autochthone in de Jav. litteratuur, waarop het antwoord „niet alleen van groot belang is voor onze waardeering der afzonderlijke litteratuurproducten, maar vooral ook voor het zich vormen van een oordeel over de kwestie — en het is met name in samenhang hiermee dat de boven geciteerde vraag wordt gesteld — wat de Jav. litteratuur beteekend heeft en wellicht in de toekomst nog beteekenen kan voor het cultuurleven van het Javaansche volk." „Het is zaak — waarschuwt Berg onmiddellijk na het formuleeren der vraag — zich deze vraag, die mutatis mutandis ook op ander gebied in den laatsten tijd opgeworpen is, rustig en objectief te stellen, en rustig en objectief te trachten haar op te lossen. De toevoeging dezer beide bijwoorden is niet geheel overbodig, want het gevaar is geenszins denkbeeldig, dat, wanneer de vraag gesteld en naar een antwoord er op gezocht wordt, nationale of ras-sentimenten de wetenschappelijke objectiviteit in het gedrang zouden kunnen brengen."

Berg ontwikkelt dan een hypothese, die echter geen rechtstreeksch antwoord geeft op de boven geciteerde vraag, maar op het verderop in zijne beschouwingen gestelde alternatief dat òf het geheele Javaansche volk òf slechts een deel ervan bij het proces van beïnvloeding door vreemde, n.l. Hindoesche, cultuur is betrokken geweest. Die hypothese komt op het volgende neer.

Bij de beschouwing van wat ons tot op heden bekend is geworden van Java's geschiedenis treft het ons, dat evenals in de staatkundige ook in de litteratuurgeschiedenis niet zoozeer het volk als wel de verschillende kratons op den voorgrond treden. In de litteratuurgeschiedenis kunnen we dan ook een hoofdverdeeling aanbrengen overeenkomende met die in de politieke geschiedenis, n.l. in oude en nieuwe, samenhangende met den ondergang van de kraton van Madjapahit en den opbloei van die van Mataram, evenwel met dit verschil, dat we in de litteratuurgeschiedenis nog een derde tijdvak kunnen onderscheiden, n.l. dat van de z.g. Middel-Javaansche letterkunde met de kraton van Gelgel, later die van Kloengkoeng — beide op Bali — als centrum. De kraton blijkt steeds het middelpunt van alle activiteit te zijn; gaat ze ten gronde, dan blijkt het spoedig met litteratuur en andere uitingen van kunst gedaan te zijn.

Het meest frappante voorbeeld hiervan vinden we op Oost-Java: eene bloeiende letterkunde van ongeveer het jaar 1000 tot in de 15de eeuw, die met Madjapahit is ondergegaan, en wel zoodanig, dat toen in het begin van de 19de eeuw Raffles ter plaatse een onderzoek er naar instelde, ze niet alleen verdwenen bleek, maar ook zelfs de herinnering eraan volkomen vervaagd was. Evenzoo is het gegaan met de hoogontwikkelde bouwkunst, en aan het huidige landvolk van Oost-Java is nauwelijks te bemerken, dat er eens een machtig rijk met een bloeiende beschaving is geweest. Berg meent, dat hieruit maar één conclusie getrokken kan worden, n.l. dat de cultuur, die wij van Oost-Java kennen, niet de cultuur is geweest van het geheele Oost-Javaansche volk, maar uitsluitend van den kraton-kring.

Ook de Europeesche beschavingen worden en zijn gewoonlijk slechts gedragen door een betrekkelijk gering gedeelte van het betreffende volk, maar tusschen de dragers dier beschaving en de rest van het volk heeft er toch altijd een band bestaan, die hechter geworden is naarmate de derde stand aan invloed won. Op Java is er echter steeds een scherp verschil gemaakt tusschen den kraton-kring en het volk. Nagara mawa tata, desa mawa tjara, de hofkring heeft zijn cultuur, het volk zijn adat, zegt het spreekwoord van het Jav. volk zelf. In het volk is op den duur natuurlijk wel iets van de kraton-cultuur doorgedrongen, maar in hoofdzaken is het toch slechts weinig boven zijn niveau van primitiviteit uitgekomen.

In de kraton nu is het geweest, dat zich de Hindoeinvloed deed gelden, dien we o.a. in de litteratuur zoo goed kunnen waarnemen. Wel weten wij van het ontstaan dier kratons en van den hofkring niets positiefs, maar de omstandigheid, dat het oudste vorstengeslacht op Oost-Java in de oudere litteratuur opgegeven wordt van een uit het Hindoe-epos Mahâbhârata bekenden koning af te stammen, waaruit blijkt dat voor de Jav. vorsten zelf — de westersche criticus behoeft in zulke berichten

niet meer dan tendentieuze beweringen te zien — het feit van hun Voor-Indische herkomst vaststond, en voorts het veelvuldig voorkomen van het Pandji-verhaal-motief van een roofridder, die van overzee naar Java komt om hier een rijk te vestigen of zich door een huwelijk met een Javaansche prinses een vooraanstaande positie in een reeds bestaand rijk te verwerven en dan door Pandji overwonnen wordt — waaruit volgens Berg blijkt, dat nog in den tijd van het ontstaan der Pandji-verhalen (waarvan de kern wel oeroud is maar die in den huidigen vorm tusschen ± 1100 en ± 1500 te boek zijn gesteld), of althans niet al te lang daarvoor, de verschijning van zulk een roofridder op Java geenszins een zeldzaamheid was,—die twee gegevens kunnen ons, meent Berg, tot de veronderstelling voeren, dat inderdaad ook Hindoe's een aandeel in het ontstaan der latere Javaansche dynastieën gehad hebben, hetzij door usurpatie van de macht, hetzij langs vreedzamen weg. Hoeveel in de Javaansche cultuurgeschiedenis wordt niet duidelijker, wanneer wij aannemen, dat deze Hindoe's — Kṣatriya's vermoedelijk, in tegenstelling tot degenen, die alleen als kooplieden naar Java kwamen — door te huwen met aanzienlijke dochteren des lands een nageslacht van gemengd bloed in het leven hebben geroepen, een ten gevolge van de werking van het kastenstelsel in zichzelf besloten geslacht van Hindoe-Javanen, die in hun uiterlijke beschaving hun vader volgden maar er niettemin veel in overbrachten van wat zij van hun moeder meekregen; die de taal spraken hunner moeder, maar zich den litterairen smaak en de litteraire vormen eigen maakten van het stamland van hun vader. Zoo zouden we dan de tegenstelling tusschen de kraton en de rest van het volk kunnen zien als een tegenstelling tusschen Hindoe-Javanen en volbloed-Javanen; de Hindoe-Javanen zouden dan een eigen maatschappij hebben kunnen vormen in de grootere maatschappij die zij overheerschten; hun cultuur zou het dan zijn die wij waarnemen in allerlei uitingen: in politiek, in bouwkunst, in litteratuur. Het zou dus uitsluitend de machtige Hindoe-Javaansche groep geweest zijn met de telkens nieuw aankomende Hindoe's als stuwkracht, die in de 13de en 14de eeuw een imperialistische, internationale politiek gevoerd heeft, die groothandel dreef en de zeestraten beheerschte. Hun rijken, die in dat van Madjapahit culmineerden, zouden in verschillende opzichten te vergelijken zijn met het latere imperium der Nederlanders in Insulinde, en de positie der Hindoe-Javanen van Oud-Java zou dan veel overeenkomst vertoonen met die der Indo-Europeanen in later dagen; dezen hebben immers ook langen tijd een rol van groote beteekenis gespeeld in de administratie van de Compagnieslanden, resp. het bestuur van Ned.-Indië, doch zouden dit vermoedelijk niet hebben kunnen blijven doen, indien niet hun positie door telkens nieuw aankomende Nederlanders versterkt ware geworden. Zoo zakte dan ook de macht der Hindoe-Javanen in de 16de eeuw tegenover den Islam ineen, daar die macht slechts op een betrekkelijk kleine groep steunde en niet op de vitaliteit van een heel volk, en de Hindoe-Javanen van hun moederland afgesneden en door onderlinge veeten verzwakt waren.

Berg zou hun, die het volk van Oost-Java kennende zich wel eens verbaasd afvragen, hoe die lieden ooit stichters van een wereldrijk hebben kunnen zijn en dragers van een glorierijke beschaving, dan ook willen antwoorden: „zij zijn het nooit geweest; de stichters van Madjapahit, de dragers van het grootste imperium van Zuid-Oost-Azië, het waren leden van den kraton-kring, die met de kraton grootendeels verdwenen zijn. Het volk van Oost-Java heeft met het grootsche verleden weinig uit te staan gehad, evenmin als het thans iets uit te staan heeft met de internationale positie van Nederlandsch-Indië."

Berg meent, dat zijn hypothese, behalve in de reeds ter sprake gebrachte aanwijzingen, ook bevestiging vindt in de nog thans bestaande verhoudingen in de Jav. maatschappij, en dat door zijn hypothese ook het eigenaardige karakter der Jav. letteren en het eigenaardige verloop der Jav. litteratuurgeschiedenis veel aan duidelijkheid winnen. Op de bevestiging door de huidige verhoudingen in de Jav. samenleving gaat hij niet nader in. Van de litteratuurgeschiedenis voert hij het volgende aan. In Oud-Midden-Java moet in zijn politieke bloeiperiode, te oordeelen naar de bouwkunst uit dien tijd, waarschijnlijk ook een ontwikkelde litteratuur bestaan hebben. De ondergang van de politieke macht van de kraton moet het kwijnen en ten slotte den ondergang van die litteratuur, waartoe slechts een paar van de thans nog bestaande werken gerekend worden, ten gevolge gehad hebben. De Hindoe-Javanen van Midden-Java zullen door dat verlies van hun macht en doordat nieuwe Hindoe-immigranten niet naar Midden- doch naar Oost-Java, waarheen de Hindoe-Javaansche macht zich verplaatst had, getrokken zullen zijn, geleidelijk gejavaniseerd zijn. In de 16de eeuw, toen in Midden-Java een nieuwe periode van politieken bloei aanbrak, ontstond er ook een nieuwe litteratuur, die door de inmiddels voortgeschreden Javanisatie van de dragers der litteraire traditie in veel hoogere mate een Jav. karakter had dan die van Oud-Oost-Java gehad heeft, en die van Oud-Midden-Java gehad zal hebben. Ze heeft echter met de letterkunde van Oud-Oost-Java, die niet op Java maar op Bali is blijven voortleven, weinig te maken. Het maken van vergelijkingen tusschen beide letterkunden is dan ook niet goed mogelijk, en wanneer men van achteruitgang van de Nieuw-Midden-Javaansche litteratuur wil spreken, dan is het achteruitgang in verhouding tot Oud-Midden-Java.

Berg geeft dan een korte kenschetsing van de oudere litteratuur van Oost-Java en van de Nieuw-Javaansche letterkunde van Midden-Java. Voor de eerstgenoemde is kenmerkend de groote aanpassing *naar den vorm* aan Voor-Indische modellen uit de eerste eeuwen der Christelijke jaartelling. In wezen daarentegen week ze tengevolge van de werking van andere invloeden van de Hindoesche modellen af; ten deele waren die invloeden ook reeds werkzaam geweest in de streken waar de Hindoesche voorvaderen der Hindoe-Javanen thuis gehoord hebben; voor een ander gedeelte zijn het Javaniseerende invloeden geweest.

De Nieuw-Javaansche letterkunde kenmerkt zich vooral door een krampachtig vasthouden aan het oude, met een tot het uiterste doorgevoerd conservatisme in stijl en woordenschat. Daardoor verstarde de litteratuurtaal tot een kunsttaal, die het contact met de levende taal verloor en thans door de Jav. beoefenaars ervan nauwelijks meer begrepen wordt. De Nieuw-Jav. litteratuur is de traditie van een stervend geslacht, dat teerde op de oude glorie, al heeft zij nog producten genoeg opgeleverd, die er zijn mogen. Het nieuwe geslacht, dat de 20ste eeuw Java heeft gegeven en dat volgens westersche methoden is gevormd, staat dan ook ver van de litteraire en cultureele tradities van den kraton-kring, waartoe het voor een belangrijk gedeelte zelfs in het geheel niet behoort, en vindt in Javaansche educatie en beschaving geen bevrediging meer. Wanneer dat nieuwe geslacht een letterkunde voortbrengt, zegt Berg ten slotte, dan zal deze fundamenteel anders zijn, n.l. Hollandsch-Javaansch, door den diepgaanden invloed van het Hollandsch onderwijs en door de cultureele oriëntatie naar Holland, maar tevens voor het eerst in de geschiedenis werkelijk Javaansch omdat door de gewijzigde omstandigheden voortaan het beste deel van het *geheele* volk aan de ontwikkeling ervan zal kunnen medewerken.

Wij hebben van deze uiteenzettingen, die wij uitvoerig en grootendeels met Berg's eigen woorden hebben weergegeven om ze goed tot haar recht te doen komen, met bevreemding kennis genomen. In de eerste plaats om de vraag zelf, waarop in het betoog een antwoord wordt gezocht. Voor zoover de gegevens strekken toch neemt men aan, dat de aanrakingen tusschen Java en Voor-Indië in de eerste eeuw na Chr. een aanvang namen. Uit de 4de

eeuw vervolgens dateeren de oudste sporen van een gehindoeïseerd rijkje op West-Java. Hierop volgen een paar duistere eeuwen, en als de gegevens de duisternis wat opklaren, dan blijkt dat in de 7de eeuw de Hindoevestiging en Hindoe-cultuur op Midden-Java reeds zoodanig met de inheemsche maatschappij was samengegroeid, dat ze eene Hindoe-Javaansche maatschappij en -beschaving waren geworden. Die Hindoe-Javaansche cultuur bewoog zich dan verder tot haar einde in Javaansche richting, zoodat men bij dien term het accent voor de oudste perioden op het eerste en voor de latere op het tweede woord van de samenstelling heeft te leggen.

De oudste tot ons gekomen producten der litteratuur dagteekenen — afgezien van een paar werken, waarvan de daaraan toegekende dateeringen, n.l. 8ste en 9de eeuw, naar Berg zegt, nog nadere argumentatie vereischen — pas uit het einde van de 10de eeuw. Die werken leidden tevens den bloeitijd van de Oud-Javaansche letterkunde in.

Bij dezen stand van zaken — en Berg heeft geen nieuwe gegevens te berde gebracht — eene oplossing te zoeken van de vraag, welk aandeel de Javanen zelf en welk de Hindoe's in het tot stand komen van de Jav. litteratuur hebben gehad, — althans in een anderen zin dan de door Berg daarvan afgescheiden vraag omtrent de verhouding van het geïmporteerde en het autochthone in de Jav. litteratuur, — lijkt ons een arbeid toe, die slechts tot bloote gissingen en in de lucht hangende speculaties kan voeren. Berg spreekt in de ontwikkeling van zijne hypothese dan ook niet meer van de tegenstelling van Hindoe's tot Javanen, maar van Hindoe-Javanen tot volbloed-Javanen, terwijl zijne veronderstelling van telkens nieuwe immigraties van Hindoes ter verklaring van de politieke en litteraire werkzaamheid van de Hindoe-Javanen alleen een vaag denkbeeld geeft van de sterkteverhouding van Hindoes tot Hindoe-Javanen of van de twee elementen der overigens eene eenheid vormende samenstelling „Hindoe-Javaan", doch geen uitsluitsel omtrent het aandeel van Hindoes en dat van Javanen in die activiteit. De hypothese van Berg geeft dus geen antwoord op de door hem gestelde vraag, of die vraag, waarvan hij zegt dat ze nimmer tevoren scherp is gesteld, is door hem niet voldoende scherp geformuleerd (ook eene duidelijke omgrenzing van het begrip litteratuur ontbreekt daarin).

Bevreemdend vinden we verder de waarschuwing, die op die vraag volgt. Het gevaar, dat nationale of rassentimenten de wetenschappelijke onbewogenheid en objectiviteit in het gedrang zouden kunnen brengen, is op het gebied der historische wetenschappen nooit denkbeeldig, doch bestaat altijd. Daarnaast is het een ook altijd geldende eisch, dat het wetenschappelijk onderzoek door die sentimenten niet mag worden beïnvloed. Waarschuwingen tegen het eene en ten behoeve van het andere worden daarom, als zijnde overbodig, gewoonlijk achterwege gelaten. Ze zijn o.i. alleen op hare plaats, wanneer het onderwerp van onderzoek bijzonder prikkelend is voor nationale of ras-sentimenten of wanneer het ligt op een terrein, waarop die sentimenten het wetenschappelijk onderzoek vaak of pas hebben vertroebeld of gedreigd te vertroebelen. Het onderwerp van Berg's rede is o.i. niet neteliger dan elk ander onderwerp, waarbij een gemengde beschaving als de Hindoe-Javaansche op de hoegrootheid of de waarde van de samenstellende deelen moet worden onderzocht. Het prikkelende voor de betrokken nationale of ras-sentimenten ligt bovendien vaak minder in het onderwerp zelf dan in de wijze van behandeling daarvan en Berg heeft zijn onderwerp, gelijk natuurlijk ook in zijne bedoeling lag en te verwachten was, zeer behoedzaam behandeld en niet nagelaten zijne hypothese als zoodanig voor te dragen. Misschien stond Berg bij het laten hooren van zijne waarschuwing de plaats in Krom's werk „Het oude Java en zijn Kunst" voor den geest, waar naar aanleiding van de vermeende gevolgen van de hypothese van Bosch over den oorsprong van de Hindoe-Javaansche kunst de wensch werd uitgesproken, dat het politieke element zoo spoedig mogelijk uit het wetenschappelijk onderzoek zou verdwijnen (p. 52). Maar dan moet de rectificatie van die passage door Schrieke in „Djawa" 1923 p. 199 Berg ontgaan zijn.

Bevreemd heeft ons ten slotte Berg's betoog ter adstructie zijner hypothese. Dat betoog berust o.i. op twee met elkaar samenhangende foutieve voorstellingen.

Het uitgangspunt is de juiste constateering dat in de litteratuurgeschiedenis van Oud-Java evenals in de staatkundige geschiedenis de kratons een domineerende rol speelden. Kan men wellicht van elk land zeggen, dat in 't algemeen de beschavingsgeschiedenis samenhangt met de politieke gebeurtenissen, op Java was die samenhang zoo nauw, dat de centra van staatkundige macht ook de cultuurcentra waren. Maar dan begaat Berg o.i. een fout door die kratons met hun cultuur als volstrekt afgesloten kringen voor te stellen en in scherpe tegenstelling tot de rest van het volk te brengen. Waar de Hindoe-Jav. cultuur gebonden wordt aan in zich zelf besloten geslachten van Hindoe-Jav. bloed dient dan ter verklaring van het eeuwenlange voortbestaan dier cultuur de onderstelling van telkens nieuwe immigraties van Hindoesche kşatriya's.

Een nieuwe instrooming en vestiging van Hindoe's neemt men gewoonlijk als hypothese aan ter verklaring van het verschijnsel, dat na de sporen van Hindoeschen invloed op West-Java uit de 5de eeuw en vervolgens een paar eeuwen lacune in de gegevens men op Midden-Java overblijfselen heeft van niet meer Hindoesche maar Hindoe-Javaansche cultuur. Lateren directen Hindoeschen invloed nam Brandes nog aan op grond van enkele verschijnselen in de beeldende kunst van de 14de eeuw. Krom verwerpt echter deze meening en brengt nadrukkelijk naar voren, dat „een factor, waarmee bij de beoordeeling van de.... ontwikkeling der Hindoe-Javaansche maatschappij wel in de allereerste plaats rekening moet worden gehouden, het algeheel ontbreken van eenige aanwijzing van een nieuwen rechtstreekschen Hindoe-invloed (is). Wij bedoelen hiermede — verduidelijkt hij het nog — een zoodanige inwerking, als bij het tot stand komen der oudste Hindoe-Javaansche cultuur en vooral bij de latere instrooming, die de groote opleving dezer beschaving ten gevolge had, aangenomen moest worden." (Het oude Java en zijn Kunst, p. 79—80, en daarbij zijn Inleiding tot de Hindoe-Jav. Kunst II p. 83 en 127).

Berg meent uit de Pandji-verhalen eene aanwijzing te mogen putten, dat ook in de latere eeuwen de verschijning van een Hindoeschen roofridder op Java geen zeldzaamheid was. Wij moeten eerst terloops opmerken, dat zulk eene interpretatie van het Pandji-verhaal toch kwalijk past bij de opvatting van Berg, dat de litteratuurgeschiedenis buiten het volk om verliep. Immers, wanneer de roofridder in de Pandji-verhalen den Hindoeschen indringer voorstelt, die vervolgens tot macht gekomen het Hindoesche element der Hindoe-Javanen versterkte, dan moet, bij de door Berg aangenomen tegenstelling van Hindoe of Hindoe-Javaan tot volbloed-Javaan, Pandji als tegenhanger van den roofridder den volbloed-Javaan verbeelden. Wanneer dan verder in die verhalen, zooals Berg ook zegt, tegen Pandji geen enkele roofridder is opgewassen, dan kan dat roofriddermotief van het verhaal niet in Hindoe-Javaansche kratonkringen, maar moet het daarbuiten onder het volk zijn gevormd, dat daarmede — zooals het meer voorkomt — in een verhaal voorstelde wat het gaarne als werkelijkheid wenschte. Maar dan blijkt, dat het volk aan de vorming van den Pandji-cyclus deelnam.

Het schijnt ons echter zeer willekeurig toe om uit de gelijkenis: de roofridder komt van overzee — de Hindoe ook, en de roofridder komt om op Java een rijk te vestigen of om zich door een huwelijk met een Javaansche prinses een positie in een bestaand rijk te verwerven — de Hindoe (en hier komt nog bij: naar Berg veronderstelt) ook, en

voorts uit het veelvuldig voorkomen van dat verhaalmotief op te maken, dat in of kort voor den tijd van het ontstaan der Pandji-verhalen de verschijning van een Hindoeschen roofridder geen zeldzaamheid was. Men kan in dien verhaaltrek b.v. evengoed of zelfs op meer gronden een herinnering zien aan de Chineesche expeditie tegen Java in het einde van de 13de eeuw (zie Rassers, De Pandjiroman p. 152 vlg.), terwijl het veelvuldig voorkomen van een verhaal motief volstrekt geen uitvloeisel van herhaalde historische gebeurtenissen behoeft te zijn.

Bovendien staat hier tegenover, dat er aanwijzingen of zelfs duidelijke verschijnselen zijn, die zich tegen het aannemen van telkens hernieuwden Hindoeschen invloed van eenig belang verzetten. Wij zien sedert het begin van de Oost-Jav. periode van de bouw- en beeldende kunst, d.i. sedert omstreeks het midden van de 10e eeuw — en Krom, wiens woorden wij hier aanhalen, cursiveert die woorden — „*een duidelijker naar voren treden van het eigen Hindoe-Javaansche tegenover het traditioneel Hindoesche.*" „Te merkwaardiger is dit verschijnsel, zegt Krom verder, omdat de litteratuur er den tegenhanger van geeft: na de Mahâbhârata-bewerkingen der Dharmawangça's, die niet anders beoogen dan een overzetting en verduidelijking der slaafs gevolgde Indische origineelen, komt de eigen Hindoe-Javaansche poëzie, waarvan de Ardjoenawiwâha het eerste voorbeeld is, en die ondanks de stof een zoo specialen Hindoe-Javaanschen geest (ademt), een nationaal-Javaanschen mogen wij nu wel zeggen zonder gevaar voor het misverstand dat wij daar bepaaldelijk Indonesisch mee zouden bedoelen".

Als conclusie aan het slot van het hoofdstuk, waarin de zooeven geciteerde woorden voorkomen, zegt Krom nog: „Zoo zien wij dus, dat in den loop der Oost-Javaansche geschiedenis de kunst van *Hindoe*-Javaansch wordt tot Hindoe-*Javaansch*" en zou hierbij den nadruk willen leggen op „het feit, dat de Hindoe-Javaansche kunst in dezen de getrouwe afspiegeling is van den ontwikkelingsgang der Hindoe-Javaansche cultuur in het algemeen en dat zij er in geslaagd blijkt te zijn, ondanks de Hindoetraditie van haar oorsprong, een waarlijk nationale kunst te zijn en te blijven". (Het Oude Java en zijn Kunst p. 111-112 en p. 120-121, en vgl. daarbij zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis p. 224-225 en p. 264-265).

Verder meent Berg, dat zijne hypothese omtrent de scherpe afscheiding tusschen de kraton-kringen van Hindoe-Javanen eenerzijds en het volk van volbloed-Javanen anderzijds bevestiging vindt in de nog thans bestaande verhoudingen in de Javaansche maatschappij. Dit beroep op de huidige toestanden, dat slechts wordt toegelicht door een Javaansch spreekwoord, — waarvan de beteekenis o.i. niet anders is dan „de stad heeft haar instellingen (d.w.z. opzettelijke regelingen, wetten), en de desa haar gebruiken (d.w.z. ongeschreven regels, adat) en dat dus alleen een tegenstelling in vorm, die geenszins een tegenstelling in wezen behoeft te zijn, uitdrukt — dat beroep op de huidige verhoudingen gaat echter niet op. Het scherpe verschil tusschen kraton-kring en volk, dat men vaak bij oppervlakkige waarneming meent te zien, bestaat niet, inzonderheid niet op cultureel gebied. Er bestaat tusschen kraton en volk alleen eene, voornamelijk in maatschappelijk opzicht, scherpe gradatie. Dit is toch ook duidelijk, wanneer men slechts bedenkt, dat in de kraton mannen en vrouwen uit de desa als beambten en bediendən, en vrouwen ook als bijzitten verblijven, en dat in de desa ambtenaren van den vorst, soms uit den kratonkring afkomstig of daaraan vermaagschapt, hun standplaats hebben. Er is tusschen kraton en desa contact en zelf bloedmenging.

Maar Berg werkt voor Oud-Java ook nog met het kastenstelsel, van welks practijk op Oud-Java echter weinig met zekerheid bekend is, om zijne voorstelling van de Hindoe-Javanen als in zichzelf besloten geslachten te steunen. Die beslotenheid moet hij echter opgeven wanneer de Hindoe-Javanen hun macht hebben verloren. Met het verlies van macht konden de Hindoe-Javanen de afscheiding van hun kaste van het gros van het Javaansche volk niet scherp blijven doorvoeren en raakten geleidelijk gejavaniseerd.

Maar dan moet, dunkt ons, toch dadelijk de vraag rijzen of bij de geleidelijke instrooming van het zuiver Javanisme in den Hindoe-Javaanschen kring ook niet anderzijds de Hindoe-Javaansche geest of het zuiver-Hindoesche daarin — het gaat hier om geestelijke cultuur — onder het te voren scherp afgescheiden gehouden Javaansche volk kwam, en of, waar machts- en kraton-verplaatsingen zich veelvuldig voorgedaan hebben, de Hindoe-Jav. cultuur niet daardoor reeds verscheidene kringen van volbloed-Javanen heeft bereikt. Inderdaad zegt Berg, dat op den duur in het volk natuurlijk wel iets van de kraton-cultuur is doorgedrongen, en ook gebruikt hij in tegenstelling tot den Hindoe-Javaanschen kraton-kring soms de uitdrukking: het *geheele* volk, en niemand zal betwisten, dat de Hindoe-Javaansche cultuur zeer zeker niet tot het *geheele* volk doordrong, maar het gaat in zijne hypothese niet om nuances maar om scherpe tegenstellingen: tusschen Hindoe-Javanen en volbloed-Javanen, tusschen de Hindoe-Javaansche kraton en de Javaansche desa, maatschappelijk en, vooral, cultureel. Zoo kon Berg van zijne hypothese uitgaande, uit het geheel verdwenen zijn van de Hindoe-Jav. cultuur op Oost-Java — wat echter een nader onderzoek vereischt — slechts de conclusie trekken, dat die cultuur uitsluitend van den kraton-kring geweest is. Behalve dat de voor die hypothese aangevoerde argumenten ons, naar boven is uiteengezet, zeer zwak of onjuist voorkomen, zijn er nog verschijnselen, die die hypothese o.i. onhoudbaar maken.

De dissertaties van Schrieke, Kraemer en Drewes hebben toch wel duidelijk gemaakt, dat veel in den op Java beleden Islam, inz. in de Moh.-Jav. mystiek, niet goed is te verstaan zonder kennis van de Hindoe-Javaansche gedachtenwereld. De Moh. primbons zijn de voortzetting van de hindoeïstische toetoers (door Berg ook tot de Oud-Jav. litteratuur gerekend), tot in de terminologie toe (zie Schrieke p. 69 vlg. en Kraemer p. 67), en dit zijn geschriften afkomstig, niet uit kratonkringen, maar uit desapesantrens. De zeer verbreide populariteit van de tot het Mahâbhârata en Râmâyana teruggaande wajangverhalen, waarbij nog in aanmerking te nemen is, dat Maleische versies van die verhalen meer punten van overeenstemming hebben met Oud-Jav. dan met Nieuw-Jav. geschriften (zie Hazeu's dissertatie p. 153), pleit ook tegen de afgeslotenheid van de Hindoe-Jav. kraton-cultuur. De zg. prae-historische restes van Java, d.z. overblijfselen van Indonesische cultuur in verafgelegen streken, geven blijk niet geheel vrij van Hindoe-Jav. invloed gebleven te zijn (Krom, Het Oude Java en zijn Kunst p. 25-29). Van het Çiwaïsme in den Midden-Javaanschen tijd zegt Krom, dat het „tegenover het Boeddhisme in zooverre een tegenstelling (schijnt) te vormen, als er een eigen Javaansche voorkeur in aan den dag treedt en speciaal-Javaansche opvattingen zich baan breken; in het algemeen was deze godsdienst dan ook meer de volksgodsdienst en moest hij zich dus vanzelf in de practijk min of meer aanpassen bij het Indonesische aandeel in de geestesgesteldheid van de bevolking." (Hindoe-Jav. gesch., p. 149).

Dat de machthebbers in de Oud-Jav. kratons niet altijd van Hindoe-Javaanschen, om niet te spreken van Hindoeschen bloede waren, bewijst Ken Angrok, de stichter van de dynastie van Singasari, en voorvader van de vorsten van Madjapahit. Uit de omtrent zijn jeugd bestaande legendarische geschiedenis neemt men althans aan, dat hij een zoon van een Jav. landbouwersfamilie was, en Krom noemt zijn rijk in tegenstelling tot het daaraan voorafgaande, dat nog voeling hield met de sterke Hindoecultuur van Midden-Java, „alleen en uitsluitend Javaansch" (Hindoe-Jav. gesch. p. 307). Ook voor dien

heeft men van om en bij het jaar 1000 af een, blijkens de namen, inheemsche vorstenreeks gehad (Hindoe-Jav. gesch. p. 179). Niet op staatkundig maar op cultureel gebied eindelijk is er in de 7de eeuw een Javaan geweest, die zich onderscheidde als beoefenaar van het Boeddhisme (Hindoe-Jav. gesch. p. 106).

Nu kan men de gegevens, die aan de laatste mededeelingen ten grondslag liggen, misschien anders interpreteeren en de daaruit getrokken conclusies verwerpen, maar men moet, om niet op een dwaalspoor te geraken, bij de beschouwing van de samengestelde maatschappij en cultuur van Oud-Java o.i. steeds voor oogen houden, dat de termen Hindoe-Javaan en Hindoe-Javaansch zoowel op gemengd bloed als op gemengde cultuur kunnen duiden, d.w.z. dat men bijv. bij den term Hindoe-Javanen zich voor te stellen heeft niet alleen lieden van gemengd Hindoesch en Javaansch bloed, die natuurlijk van Hindoe-Javaansche beschaving waren, maar ook lieden van zuiver Javaansch bloed doch met Hindoe-Javaansche cultuur. Waar die termen dus geen gemeenschap van afstamming behoeven te beteekenen, doch altijd eene gemeenschap van cultuur uitdrukken, en ook alleen naar de cultuur, naar den geest, maar over het algemeen niet — en in een enkel geval niet met zekerheid — naar de afstamming, naar het ras kunnen worden onderscheiden, kan men de gecompliceerde beteekenis ervan slechts tot haar recht laten komen door die termen, gelijk Krom in zijn boven aangehaalde werken doet, alleen in cultureelen zin te bezigen.

Hier zit nu o.i. de grondfout van Berg's hypothese. Berg begrijpt en bezigt de termen Hindoe-Javaan en Hindoe-Javaansch uitsluitend in de beteekenis, die op de afstamming doelt, vereenzelvigt daardoor ras met cultuur, zonder te bedenken, dat cultuur ook zonder bloedmenging overgenomen kan worden — we behoeven slechts aan het Christendom en den Islam te herinneren — en dat er ook volbloed-Javanen geweest kunnen zijn van Hindoe-Javaansche beschaving. Zoo kon hij niet alleen tot de voorstelling komen van in zichzelf besloten geslachten van Hindoe-Javanen en van scherp van het volk van volbloed-Javanen afgescheiden Hindoe-Javaansche kraton-kringen, maar ook in die scherpe afscheiding de Hindoe-Javaansche cultuur laten deelen. Zoo kon hij verder staatkundige macht met cultuur geheel vereenzelvigen, en ter instandhouding van de kraton-kringen tegen te snelle verjavaansching, voordat de Hindoe-Javaansche beschaving onderging, tot de veronderstelling komen van telkens nieuwen toevoer van Hindoesch bloed door Hindoesche kṣatriya's. En zoo kon hij ten slotte, thans de beteekenis van de cultuur geheel wegcijferend, veel overeenkomst zien in de positie van de Hindoe-Javanen (in den door hem gebruikten zin) van Oud-Java en in die van de Indo-Europeanen in de dagen der Oost-Indische Compagnie.

Over de belichting, die Berg vervolgens van het standpunt zijner hypothese van den loop der Oud- en Nieuw-Javaansche litteratuurgeschiedenis geeft, kunnen we kort zijn. Ook hier een te veel binden van den ontwikkelingsgang van uitingen des geestes aan de lotgevallen van plaatselijke machtscentra, van de kratons, ofschoon men in Berg's Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch (p. 91) de woorden van Pigeaud, dat er tusschen de hoflitteratuur, de populaire letterkunde en Voor-Indischen invloed een ingewikkelde verhouding bestaat, onderschreven vindt.

We hebben gegevens omtrent een Oud-Oost-Javaansche litteratuur beginnende in het einde der 10de eeuw tegelijkertijd met de opkomst van de Oost-Javaansche kratons, zich met deze op Oost-Java voortzettende en op Bali eindigende, waar ze tot heden bewaard is gebleven; hiernaast is er eene Nieuw-Midden-Javaansche letterkunde, van ongeveer den aanvang van de Mohammedaansche kratons tot heden.

Berg verwerpt de meening, dat de tweede letterkunde uit de eerste ontstaan zou zijn, doch beschouwt de Nieuw-Midden-Javaansche litteratuur als eene voortzetting van eene hypothetische Oud-Midden-Javaansche — (hij acht de toeschrijving hieraan van een paar bewaard gebleven werken nog niet voldoende geargumenteerd) — ondanks een hiaat van 6 à 7 eeuwen. Daarentegen neemt hij geen mogelijk verband tusschen de Oud-Midden-Javaansche en de Oud-Oost-Javaansche litteraturen aan. Hij zegt dit wel niet uitdrukkelijk, maar het vloeit voort uit zijne zienswijze, dat het maken van vergelijkingen tusschen de Oud-Oost-Javaansche en de Nieuw-Midden-Javaansche litteraturen niet goed mogelijk is, en dat, wanneer men in de Nieuw-Midden-Javaansche letterkunde een achteruitgang ziet, dit is een achteruitgang in vergelijking met de Oud-Midden-Javaansche. Bij aanneming van verband ook tusschen de Oud-Midden-Javaansche en de Oud-Oost-Javaansche litteraturen, zou toch eene vergelijking tusschen de laatste en de Nieuw-Midden-Jav. letterkunde als loten van denzelfden stam zeer goed mogelijk zijn. Berg kent dus, op grond van zijne hypothese, ook voor de letterkundige stroomingen beslissende beteekenis toe aan de kraton-vestigingen en houdt er in het geheel geen rekening mee, dat ten aanzien van den tijd de Oud-Oost-Jav. letterkunde veel nader tot de Oud-Midden-Javaansche staat dan de Nieuw-Midden-Jav. en deze weer nader tot de Oud-Oost-Jav. dan tot de Oud-Midden-Jav., en dat Krom in de beeldende kunst continuiteit tusschen Oud-Midden- en Oud-Oost-Java heeft aangewezen (Het oude Java en Kunst p. 110). Ook bedenkt Berg niet, dat wanneer hij verderop de Nieuw-Javaansche letterkunde kenschetst als een krampachtig vasthouden aan het oude, enz., deze kenschetsing berust niet op een vergelijking met de verloren gegane Oud-Midden-Jav., maar met de bewaard gebleven Oud-Oost-Jav. letterkunde.

In het algemeen ziet men in deze beschouwingen van Berg evenals in de daaraan voorafgaande ontwikkeling van zijne hypothese eene te mechanische opvatting van de beschavingsgeschiedenis. Hij verliest te veel uit het oog, dat cultuur, waarvan de letterkunde een der uitingsvormen is, eene geestesgesteldheid is, dat ze altijd en soms in sterke mate den weerslag ondervindt van de politieke gebeurtenissen en met de staatkundige machten duidelijk op en neder kan gaan, maar dat ze daarom er niet mede vereenzelvigd mag worden. Dat de Hindoe-Javaansche cultuurgeschiedenis zeer nauw samenhing met de staatkundige geschiedenis, d. w. z. met de geschiedenis der dynastieën en der kratons is o.i. te verklaren uit de omstandigheid, dat het volk als zoodanig geen deel had in de politieke macht en de dynastie anders dan bij een volksheerschappij de lotgevallen van land en volk beheerschte. Hieruit volgt echter niet, dat er ook geen personen uit het volk tot meer of minder aanzienlijke positie of zelfs tot de hoogste macht kwamen en evenmin dat de kraton-cultuur niet tot het volk (natuurlijk niet tot het g e h e e l e volk) doordrong. Dat de Hindoe-Javaansche cultuur ten onder kon gaan, was dan ook niet omdat de kratons van dien tijd verdwenen — want daarvoor kwamen spoedig andere in de plaats —, ook niet omdat er te voren sinds geruimen tijd nieuwe toevoer van zuiver Hindoebloed had ontbroken — want op Bali kon desondanks die cultuur zich voortzetten—, maar omdat op Java zich onder de bevolking een andere geestesgesteldheid had baangebroken. Uit staatkundig oogpunt is de vervanging van de kraton van Madjapahit door die van Demak, van Padjang en vervolgens van Nieuw-Mataram o.i. volkomen gelijk te stellen met de in den Hindoe-Javaanschen tijd vaak plaats gehad hebbende dynastieke en kraton-wisselingen. Het waren ook Javanen, sommige vermoedelijk zelfs van Hindoe-Javaansche afstamming, die die verandering van zaken te weeg brachten, maar hun geestesgesteldheid was niet Hindoe-Javaansch doch Mohammedaansch-Javaansch. Voor de beschavingsgeschiedenis van Java was die wisseling van kratons dan ook wel van beteekenis. Met de vestiging van het Nederlandsche gezag trad ver-

volgens een gebeurtenis in, die tot heden èn staatkundig èn cultureel van steeds toenemende belangrijkheid is. Doch bij alle verschil tusschen voorheen en thans is er toch, naar boven werd gereleveerd, door de Javaansche beschavingsgeschiedenis van de oudste bekende tijden af tot nu toe een doorloopende lijn of, liever, stippellijn waarneembaar, d.i. — de samengestelde benamingen dier beschaving duiden haar reeds aan — de lijn van den ontwikkelingsgang van den Javaanschen geest. Wanneer Berg ten slotte zegt, dat de letterkunde, die eventueel uit de huidige omstandigheden van het Javaansche volk zal voortkomen, niet alleen Hollandsch-Javaansch zal moeten zijn, maar ook voor het eerst in de geschiedenis werkelijk Javaansch zal zijn, omdat voortaan het beste deel van het geheele volk aan de ontwikkeling ervan zal kunnen meewerken, dan is dat o.i. een misvatting, die een consequentie is van de hypothese van in zichzelf besloten Hindoe-Javaansche geslachten en Hindoe-Javaansche cultuur, die zonder overgangen in onmiddellijke tegenstelling tot het geheele Javaansche volk stonden.

Met de uitvoerige bespreking van die o.i. onhoudbare hypothese, die ook aan opvattingen in Berg's Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch ten grondslag ligt, wilden we blijk geven van de belangstelling, waarmede we van Berg's rede hebben kennis genomen en van de meening, dat men met Berg's gedachten omtrent de Javaansche litteratuur, ook al deelt men ze niet, rekening moet houden.

H. DJAJADININGRAT.

HERMANN GOETZ, Epochen der indischen Kultur. Verlag Karl W. Hiersemann. Leipzig 1929. RM. 68. —

Dr. Karl With, de fijnvoelende schrijver van „Java, Buddhistische und Brahmanische Architektur und Plastik auf Java", waarmede hij als Jong-Duitscher een nieuwe aera in de duitsche kunstgeschiedenis hielp inluiden, heeft er bij zijn bespreking van Coomaraswamy's werk over de Indische kunstgeschiedenis over geklaagd, dat de indische kunststudie in Duitschland geen toonaangevende plaats meer innam. Dr. Goetz, die Coomaraswamy's boek vertaalde [1]) en dus als vanzelf in nader contact kwam met de vele bronnen, die door den grooten oorlog aan Duitschers onbekend waren gebleven, heeft getracht althans voor de algemeene cultuurstudie deze woorden hun geldigheid te doen verliezen. Uit de voorrede van zijn omvangrijk, volkomen inleidend, groot werk „Epochen der indischen Kultur" kan echter blijken, dat hij in de jaren, kort na den oorlog, reeds bezig was het plan te verwezenlijken om in een zuiver cultuurhistorischen vorm het gansche materiaal over Indië en de „indische cultuurkreits" te geven, verwerkt, doorwerkt en overzichtelijk. Op dezelfde wijze dus als Coomaraswamy dat gedaan heeft voor de geschiedenis der indische en indonesische kunst.

Voorop zij gesteld, dat Goetz in zijn voornemen uitnemend geslaagd is. Het is voor het eerst, dat in een dergelijk groot werk de hand van den jaartallen-gids werd losgelaten en op eigen compas werd gezocht naar den weg, die tot het hart van de indische cultuurgeschiedenis leidde. Wat dat zeggen wil, kan men slechts begrijpen als men den ontzagwekkenden omvang van het indische land realiseert; een „Epochen der europäischen Kultur" zou er het pendant van zijn. Maar dan met inachtname van de inwerking, die Europas culturen hadden op overzeesche gewesten en een uitvoerige behandeling van Amerikas aandeel daarin!

De bronnen, waarover Goetz beschikte, vloeiden echter ruimer dan die, welke zijn voorgangers ter beschikking stonden. Zoo was bijvoorbeeld de arbeid van Vincent A. Smith, hoewel bedoeld als reproduceerend, nog voor een niet onbelangrijk deel pionierswerk, dat hem tot inzichten bracht, welke lang niet door iederen tijdgenoot werden gedeeld. Thans zijn wij al weder vele jaren verder, beschikken wij over samenvattende studies, die een nagaan der kleinste bronnen niet steeds meer noodzakelijk maken en is het meer dan ooit mogelijk de „groote lijn" te zien, die het gebouw der indische cultuur tot een der merkwaardigste ter wereld maakt.

Een belangrijk hulpmiddel daarbij vormen de vele door Goetz gebezigde, uitvoerige, vertaalde citaten uit de indische literaturen, die voor een deel den grooten omvang van het werk, 552 paginas tekst, uitmaken. Dan volgen nog talrijke overzichtelijke en verhelderende kaarten, een naam-register en een in groepen ingedeeld zaakregister, beide samengesteld door Annemarie Goetz. Ruim 600 paginas telt het boek dus, gedrukt op aangenaam papier en gebonden in een prachtigen buckram-band naar het model van die van Coomaraswamy's boek. Tezamen vormen zij een standaardwerk van den eersten rang.

De inhoud voert ons langs de „Antieken van Indië", verdeeld in een hoofdstuk over den Arischen voortijd, de Riddercultuur van het epos, de steedsche cultuur en het indo-arische wereldrijk; langs de klassieke Hindoecultuur met zijn westelijke invloeden, de wereld-cultuur der Guptas en de indische kolonisatie; dan door de indische „Middeleeuwen", de „Neuzeit" met de moehammadaansche kolonisatie-periode en het rijk der Groot-Moghuls en ten slotte tot in den tegenwoordigen tijd, het „burgerlijke tijdperk" van Indië. Zelfs verschijnt een afzonderlijk aan de „toekomst" gewijde pericoop op het einde van het boek: „Indië zal steeds Indië blijven, zooals Europa Europa. Maar de tijden zijn voorbij, dat zij elkaar vreemd bleven en vol trots op de anderen als op barbaren neerzagen. De wereld is klein geworden en wat eens werelden gescheiden gehouden heeft, zal spoedig in stimuleerende uitwisseling, bevruchtend en ontvangend, moeten samenwerken". Of de schrijver hier niet een al te klein „pars" pro toto heeft genomen? Het is overigens na het schrijven van zulk een werk begrijpelijk en vergeeflijk, al kunnen wij dat „spoedig" wel in een wat trager tempo nemen.

In zijn inleiding gaat Goetz in groote trekken het verloop der indische cultuur na en met vreugde begroet ik in hem een medestander, zij het ook voor een ander gebied. Op dezelfde wijze als ik destijds meende de geschiedenis der indonesische kunst en cultuur niet uitsluitend of zelfs vooral niet als de verwordingsgeschiedenis eener Hindoe-cultuur in Indonesië te moeten zien, doch eerder als de *wordings*geschiedenis eener indonesische cultuur, aanvangende met de opname van vreemde kiemen en eindigende met de bloei van een eigen, daarvan geheel verschillende plant, zoo ook ziet Goetz het gebeuren in Indië. Het zij mij vergund zijn formuleering daarvan te mogen aanhalen: „Bij nader inzien ontpoppen zij" (n.l. de twee phasen in de ind. cultuur) „zich als de levensgeschiedenis van twee rassen, van het arische en het munda-drawidische. Dat zij elkaar niet geheel dekken, omschrijft het best hun wederkeerige verhouding. Het is een Pseudomorphose, om een uitdrukking van Spengler te bezigen. Pseudomorphosen zijn echter in het geheel geen probleem der „arabische" cultuur, maar treden overal op, waar een jeugdig volksleven onder de civilisatie van een koloniseerende „Hochkultur" tot eigen leven ontwaakt. In al zulke gevallen gaat het ontstaan van de nieuwe cultuur gedurende langen tijd bijna ongemerkt onder de oppervlakte van de oude cultuur zijn gang, hult het zijn nieuwe gevoelens en gedachten in de gereedliggende uiterlijke uitdrukkingsmiddelen, die het aanwezig vindt, totdat het sterk genoeg is, deze zoo te wijzigen, dat zij geheel in zijn eigen vormwording ondergaan" (pag. 16).

Dit zijn behartigenswaardige woorden, die ook voor

1) Zie de bespreking in Djawa 1928: 50 vlgg.

Indonesië en dan ten opzichte van de Hindoe-cultuur, hun volle geldigheid kunnen toonen.

Men zou ze kunnen noemen de kern van het verschil tusschen de oude en de nieuwe school. Merkwaardig genoeg overigens is dit laatste aan Goetz niet altijd even duidelijk geweest. Ik moet opmerken, dat hij ten opzichte van de „koloniaal-gebieden" niet steeds de leerstellingen der jongere school aanhangt. Mogelijk kan hier minder intensieve bronnenstudie in de hem vreemde, Nederlandsche taal, de oorzaak van zijn; sinds 1923, toen Rassers voor het eerst het bestaan van andere mogelijkheden op ethnologisch terrein vermoedde, heeft dit vraagstuk de geesten beziggehouden en o.a. op het gebied van de indonesische kunsten is het meermalen tot een formuleering gekomen [1]). Laatstelijk heeft Chatterji in zijn artikel voor het tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap over de grondvesten van de civilisatie in Indië [2]) uiterst belangrijke opmerkingen in dezen geest gemaakt met betrekking tot de indische cultuur, waarvan Dr. Goetz zeker met belangstelling en instemming zal kennis nemen. Het sinds eenige jaren gewijzigde gezichtspunt, van waaruit men de culturen van het Oosten pleegt te bezien, beteekent echter meer dan een wetenschappelijke winst. Het is een winst voor den modernen mensch, die hiermede zijn onwerkelijken troon van rassenwaan en zelfvergoding heeft verlaten en verwisseld voor een bescheidener zitplaats op het niveau diergenen, wier gast hij zich gelukkig prijzen moet te zijn.

Het komt mij niet toe critiek te leveren op het gedeelte van Goetz boek, dat handelt over het eigenlijke Indië; er zullen velen zijn, die met meer gezag, want met meer detailkennis hun oordeel daarover zullen vellen en ook hier zal het onderscheid tusschen oudere en jongere school duidelijk aan het licht treden. Wel wil ik de omvangrijke stukken, die de schrijver aan het gehindoeïseerde deel van den Archipel heeft gewijd, eens nader bezien, opdat hij met enkele opmerkingen misschien in een tweede druk zijn voordeel zal kunnen doen.

Goetz behandelt de cultuurgeschiedenis van Indonesië direkt na de „Weltkultur der Guptas" en doet daar ongetwijfeld goed aan. Het is toch, afgezien van de vraag, uit welk speciaal gedeelte van het groote Indië de eerste, tweede of latere invloeden zich naar Indonesië richtten, een vaststaand feit, dat de hier gebrachte Hindoeïstische cultuur uit de rijke en vruchtbare periode der Guptas voortsproot. Het was de indische verwerking van het perzisch-hellenistische leengoed, evengoed als in Oost-Java de javaansche verwerking van het hindoeïstische leengoed kan worden geconstateerd; evengoed als wij in het laatste geval van javaansche cultuur zonder meer mogen spreken, zoo mogen wij de cultuur uit den tijd der Guptas zeker indisch noemen, zonder bijvoeging van eenige nadere aanduiding van bijzondere invloeden.

Wat de realia en hypothesen betreft heeft Goetz, naar ik meen te moeten veronderstellen, echter wel wat al te veel gebruik gemaakt van tweede-handsche bronnen en speciaal zal Coomaraswamys werk over de Geschiedenis der indische kunst nogal eens bij hem op tafel hebben gelegen; wat overigens van den vertaler van dit boek niet te verwonderen valt. Vandaar dan ook, dat mijn naar aanleiding van Coomaraswamys boek gemaakte opmerkingen bijna onveranderd kunnen gelden voor dat van Goetz; mijn bespreking van het eerste heeft hem waarschijnlijk niet tijdig genoeg kunnen bereiken. Zoo met betrekking tot de „orang këling", Zabadiou, Chö-po voor Çrîwijaya, Sukul en Lewu, Prambanam enz., alles kleine tekortkomingen, die Goetz aan de hand van bovenbedoelde bespreking gemakkelijk zal kunnen herstellen.

1) O.a. in „Râmalegenden und Râmareliefs in Indonesiën" I: 191 vlgg. en Djawa 1927: 177 vlgg.

2) Dr. S. K. Chatterji, The foundations of civilisation in India. T. B. G. 1928: 65 vlgg.

Enkele kleinigheden komen daar nog bij, als bijvoorbeeld de opmerking, als zou de stûpa behalve in Baraboeḍoer een op Java niet voorkomend bouwtype zijn; integendeel zijn er vele gevonden, zelfs in betrekkelijk gaven toestand. Met enkele jaartallen is het mis; 778 voor de oorkonde van Vieng-Sah (ten rechte die van Ligor) in de plaats van 775 vonden wij reeds bij Coomaraswamy; 1357 voor de val van Çrîwijaya en 1340 voor die van Bali dienen te zijn 1377 en 1343. De patih van Ayam Woeroek heette niet Madu en was ook geen „Fürst". Wat met Gorum-eilanden bedoeld is weet ik niet; misschien Goeroen of Gorong? Dat Měnangkabau op Malaka zou liggen moet wel een vergissing zijn, hoewel ze twee keer voorkomt (253, 261). Een besliste fout is het gebruik van de Sanskrit-v voor het aangeven van de w-klank in Indonesische woorden. Sumbava wordt door ieder Duitscher zóó uitgesproken, dat de bewoners van dat eiland hooren: Soembaffa; het ware te wenschen, dat men het gebruik om voor de transcriptie der indonesische talen zich hier van een w te bedienen, algemeen volgde. Kern heeft er daarenboven reeds vroeger op gewezen, dat zelfs de engelsche v niet overeenkwam met de daarmede aangegeven Sanskrit-klank en de w zeker verkieselijker zou zijn. Ook de transcriptie met tsch en dzch mag voor Sanskrit-woorden misschien iets voor hebben boven die met een c of j, voor indonesische woorden is zij zeker misleidend. Dschokyokarta is even dwaas als onjuist geschreven. Een voorbeeld was overigens bij de hand en kennisname van de helaas nog weinige in het Duitsch verschenen studies van Hollanders over onderwerpen van belang voor dit boek had ook hier een veiliger weg kunnen aanwijzen.

Het heeft echter geen zin om alle kleinigheden hier op te sommen; bij een voorbereiding tot een tweede druk moge de schrijver zijn voordeel doen met de wetenschap, dat op dit stuk nog wel eens iets ontbreekt. Ik wil dan ook liever nog even wijzen op een paar dingen, die naar mijn meening van grooter beteekenis zijn en niet voorbijgegaan mogen worden. In de eerste plaats betreur ik het, dat Goetz niet ruimer heeft geput uit de vertalingen van oudjavaansche werken; een paar stukken Kawi in vertaling (ik denk b.v. aan het Râmâyaṇa in de vertaling van Juynboll) hadden een beter inzicht kunnen geven in de geestesproducten der oude Javanen dan een citaat uit de Pararaton en uit de Nâgarakṛtâgama. Zelfs bestaat er, wat Dr. Goetz echter misschien niet weet, een stuk Râmâyaṇa kakawin en het parallele stuk uit een maleische hikayat, vertaald in het ... Duitsch! Hij had zich hier zelfs de arbeid van het omzetten uit het Hollandsch in zijn eigen taal kunnen besparen, tevens een aardig voorbeeld kunnen geven van de verwerking der hindoeïstische stof in het Oudjavaansch en in een verder van het Sanskrit afstaande maleische bewerking uit moderner tijden.

Een gemis acht ik ook de afwezigheid van een adaequate behandeling van Bali; zoo ooit, dan treft hier Dr. Goetz geen schuld, daar inderdaad de bronnen over de cultuur van dit eiland, die door den schrijver overigens op pag. 267 uitstekend getypeerd werd, nog ten eenenmale ontbreken.

Niet juist is het, dat de eerste tempels van Midden-Java uit de 5e, 6e en 7e eeuw dateeren; in werkelijkheid dienen de oudste tempels geplaatst te worden in de 8ste eeuw (pag. 251).

Lezing van mijn nog te verschijnen studie over Baraboeḍoer zal den schrijver ervan overtuigen, dat ik Hönigs theorie in dezen niet kan aanvaarden. Voorloopig verwijs ik hem naar hetgeen door van Erp in de feestbundel van het Bat. Genootschap dienaangaande is opgemerkt. De dronkenschap van Kṛtanagara en de geheele behandeling van den overgang van Singhasâri op Majapahit (het afzonderlijk karakter van het eerstgenoemde rijk is den schrijver niet duidelijk geworden) kan door lezing van hetgeen Kroms

Geschiedenisboek daarover opmerkt herzien worden; bronnenstudie is hier niet noodig.

Uitstekend is weer hetgeen op pag. 262 wordt opgemerkt over de verhouding tusschen de middenjavaansche en de oostjavaansche hindoeistische culturen; de theorie van „verval" heeft hier plaats gemaakt voor een dieper inzicht in hetgeen werkelijk geschiedde, namelijk innerlijke verrijking van de javaansche cultuur, die in de middenavaansche periode slechts uiterlijk, d.w.z. in hoogere hoflagen en zonder wortels in den cultuurbasis bloeide.

Dat tjaṇḍi Djaboeng in één adem wordt genoemd met de Lara Djonggrang-groep en in de 10de eeuw geplaatst, zal op een vergissing berusten; ten rechte dateert het bouwwerk uit den bloeitijd van Majapahit. De groote waarde, welke Goetz eraan hecht kan misschien beïnvloed zijn door de in verhouding zeer groote afbeelding bij Coomaraswamy? Er zijn andere en meer typeerende voorbeelden genoeg aan te wijzen. De opvolgingskwesties in Majapahit kunnen door lezing van Kroms boek aanmerkelijk verbeterd worden.

Ten slotte nog de opmerking, dat Goetz het handelsrijk Çrīwijaya in het middelpunt heeft geplaatst en zelfs Midden-Java tijdens de Çailendra-periode zonder meer met dien naam aanduidt. De juist verschenen studies over de machtsverhoudingen tusschen Mataräm en Çrīwijaya kunnen den schrijver misschien voor een volgende druk, welke wij hopen dat spoedig plaats zal moeten hebben, van nut zijn.

Mochten deze tekortkomingen in details misschien den indruk gevestigd hebben, dat ik het verschijnen van dit boek niet ten volle met instemming begroet, zoo stel ik er prijs op te verklaren dat dit een onjuiste indruk moet zijn. In alle opzichten lijken mij samenvattende studies als de onderhavige te kunnen leiden tot een beter inzicht in de wordings- en ontwikkelingsgeschiedenis van Zuid-Azië; Goetz heeft dit op zijn gebied op even meesterlijke wijze gedaan als Coomaraswamy op het zijne.

W. F. STUTTERHEIM.

Soerakarta Augustus 1929.

DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:
Professor Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 6 **9e Jaargang**

INHOUD:



IN MEMORIAM Dr. G. A. J. HAZEU.

Hazeu is heengegaan. Over zijne laatste levensjaren is een schaduw gevallen, een schaduw van ziekte, een schaduw van onbevredigdheid.

Uitgezonden als ambtenaar ter beoefening van de Indische talen en geplaatst als leeraar voor het Javaansch aan de toenmalige Afdeeling B van het gymnasium Willem III, heeft hij, voortgaande in de richting zijner studies aan de Universiteit, zijn wetenschappelijk interesse gericht op de Javaansche maatschappij. Naar mate zijn kennis zich echter vermeerderde, is deze belangstelling verkeerd in warme liefde. Java greep hem. Van een bloot verstandelijk studieobject werd het hem zaak des harten. Toen men dan ook bij zijn afscheid van Java sprak van zijne verdiensten, zeide hij, dat hij nooit had kunnen geven, wat Java hem zelf geschonken had. Jogja noemde hij zijn Mekka, waarheen hij nog eens hoopte terug te keeren. Zijn gezondheidstoestand heeft hem dit echter nooit meer veroorloofd.

Zoo zeer ging Hazeu, vooral als Adviseur voor Inlandsche Zaken en Directeur van Onderwijs, in zijn werk op, hetwelk hij als een roeping voelde, dat hij zijn niet sterk gestel geen aandacht waardig keurde. Zijn hoogleeraarschap te Leiden zag hij als een interessanten werkkring, die hem bezigheid gaf, maar een levensvervulling schonk het hem niet. Zijn levenstaak had hij in Indië achtergelaten. Hetgeen hij in Holland voor Indië kon verrichten, bleef onbevredigend. Wat hij verloren had, kon hem niet worden vergoed.

Zoo zag Hazeu op zijn Indischen tijd terug, ondanks de hartstochtelijke tegenkanting en hoon, die hij daar vaak van een deel der samenleving — ook der ambtelijke — had ondervonden. Zoo gering dacht hij over zich zelf, dat hij nooit verzuimde van *alles* wat over hem geschreven werd, kennis te nemen ten einde zich conscientieus rekenschap te geven of — objectief beschouwd — geen kern van waarheid in de openbare critiek school.

Hazeu's naam blijft onafscheidelijk verbonden aan de geschiedenis van de eerste periode van de Inlandsche beweging en aan ons modern Indisch onderwijsstelsel. Zijne studiën over de wajang, de H.I.S. en de A.M.S. zijn voor hem een *monumentum aere perennius.*

Met den Gouverneur-Generaal van Limburg Stirum blijft Java Hazeu erkentelijk „voor de gewichtige diensten door hem aan *land en volk* bewezen".

B. Sch.

JAVA IN DE MALEISCHE LITTERATUUR *)

door

H. O.

IV.

Onder de Maleiers van het schiereiland Malakka bestaat (of moeten wij nu reeds zeggen bestond?) eene „ongeschreven literatuur," waarvan de bewaarder, in vele gevallen ook de auteur, de „Pĕnglipoer Lara" was, de sprookjesverteller van beroep, de collega van den Soendaneeschen „Toekang Pantoen". Een aantal van deze vertellingen hebben Engelsche onderzoekers of zelf opgeteekend of laten opschrijven; zij zijn gepubliceerd in de *Malay Literature Series* of in het *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* en vormen eene ware goudmijn voor degenen, die belang stellen in folklore, zeden en gebruiken, de verbreiding van sprookjesmotieven enz. enz.

Deel V, afl. III van bovengenoemd Journal, December 1927 verschenen, bevat weer een van deze verhalen, neergeschreven voor den heer J. C. Pasqual door Panglima Moedin bin Panglima Hassan van Kampong Batas Likoe, Aroe, Perlis. Het is de Geschiedenis van Tĕrong Pipit, een echt Pĕnglipoer Lara verhaal, in zijn trant dikwijls herinnerende aan de Minangkabausche vertellingen. Voor de lezers van Djawa leek mij dit verhaal belangwekkend, omdat het vertelt van twee prinsen van Java, die vorst worden van Kedah en Djohore op het Maleische schiereiland, en wier kinderen met elkaar trouwen, welk huwelijk echter niet eerder geluk en vrede deelachtig wordt voordat de bruidsschat van de prinses van Djohore is gewonnen: de witte olifant van Pisang Mĕnggala (waarin wij wel het oude Djanggala op Java hebben te zien), en de Rakna Mala Bloem, die te vinden is in de buurt van Anoesa Sari, in de verboden zee, de zee van het Zuiden (laoet larangan, laoet sĕgara kidoel). Dit verhaal met alle dikwijls zoo belangrijke bijzonderheden woordelijk te vertalen zou hier te ver voeren; in groote trekken luidt het als volgt:

⁂

In Java heerscht Radja Kobad Shah; de helft van het eiland is aan hem onderworpen. Zijn jongere broeder, Radja Kobad Shahrian, is zijn rijksbestierder (radja moeda). Kobad Shah heeft een zoon, Radja Soelong Djawa; Kobad Sharian heeft drie kinderen, de oudste is een dochter, de jongste een zoon, Radja Bongsoe. Tengevolge van een twist met Radja Soelong Djawa verlaat Radja Bongsoe zijn vaderland en zeilt naar het zuidelijkste gedeelte van het Maleische schiereiland, waar hij het rijk Djohor Mĕngalih Tanah Dja'ta sticht, dat spoedig tot grooten bloei geraakt.

Radja Soelong Djawa hoort een bericht, dat de vorst van Lindoeng Boelan Kĕdah Toewa, eveneens op het Maleisch schiereiland gelegen, eene bijzonder mooie dochter heeft, Prinses Rakna Djoewita, en zeilt naar Kĕdah om bij haar vader aanzoek om haar hand te doen. Prinses Rakna Djoewita is de jongste van vier dochters, hare oudere zusters zijn met de zoons van den Mĕntri, den Tĕmĕnggong en den Dĕmang, allen familieleden van den vorst, getrouwd. Radja Soelong Djawa bereikt zijn doel, en wordt, na den dood van zijn schoonvader vorst van Kĕdah. Voor zijn nieuw paleis wenscht hij het hout van een reusachtige Mĕrbau-boom, den „steunpilaar van het rijk", te gebruiken; niemand echter durft den boom kappen behalve een van zijne Javaansche lieden, Wan Tjik Wan Loeng Pĕnganten Radja, aan wien ook de bouw van het paleis wordt opgedragen. Zijn diensten worden beloond met den titel van Wan Tjik Maharadja Dinda, op zijn verzoek wordt hij echter tot havenmeester benoemd en krijgt den titel van Wan Tjik Antan Bĕsi Antan Tĕmbaga Sĕlampit. Voor zijn koperen driemaster geeft de vorst hem het magisch kanon Simbajoe Sang Gingga Gĕntar Boemi Goenoeng Bĕrlaga Toedjoeh Goek Sĕmbilan Gĕntala.

*) Vorige opstellen over dit onderwerp verschenen in Djâwâ V (1925) blz. 63—72 en VI (1926) blz. 3—10, 139—144.

Door afpersing en knevelarij richt hij echter den handel van Kĕdah te gronde, en wanneer de vorst dit hoort en hem wil straffen, vlucht Sĕlampit naar Djohor Mĕngalih. Radja Bongsoe, zeer verheugd over zijn komst, benoemt hem tot havenmeester van Djohor en laat zich in alle dingen door hem leiden.

Kĕdah Toewa bloeit weder op na het vertrek van Sĕlampit. Prinses Rakna Djoewita baart een zoon, die Pĕkoelon Doeli Baginda wordt genoemd. Als zijn speelmakkers kiest Radja Soelong Djawa de zoons van zijne zwagers: Tĕrong Pipit, zoon van den minister, Gĕlam, zoon van den Tĕmĕnggong, en Djĕroen, zoon van den Dĕmang. Alle vier worden tezamen in het paleis opgevoed.

Radja Soelong Djawa had de gelofte gedaan, indien hem een zoon zou worden geboren, kleeren voor hem te zullen zoeken, zooals zij binnen zijn rijk niet zijn te vinden. In het schip, dat hem van Java heeft gebracht, gaat hij op reis om de kleeren te zoeken, vergezeld van zijne jongste gemalin, Prinses Bongsoe Ĕmas. Door een storm wordt zijn schip echter naar Djohor gedreven; Sĕlampit bericht dit aan Radja Bongsoe en krijgt de opdracht, Radja Soelong Djawa gevangen te nemen. In den strijd met Sĕlampit delft Radja Soelong Djawa het onderspit en wordt met de weinige aanhangers, die nog in leven zijn gebleven, gevangen genomen; slechts een van zijn pages, Sĕlamat, vlucht naar het hof van Djohor en wordt door Radja Bongsoe begenadigd. Sĕlampit brengt zijne gevangenen voor den vorst, en Radja Bongsoe gelast hem, Radja Soelong Djawa te dooden en zijn hoofd aan den viersprong op een paal te zetten. Driemaal smeekt Sĕlampit om genade voor zijn vroegeren heer, echter vergeefs, want Radja Bongsoe wil het leed wreken dat Radja Soelong Djawa hem vroeger heeft aangedaan. Geen wapen echter kan Radja Soelong Djawa dooden, en hij zelf geeft Sĕlampit den raad, eene lans, een oud erfstuk, dat hij op zijn schip heeft achtergelaten, te halen. Hij is gereed om te sterven, zijn dood echter zal het teeken zijn, dat Djohor Mĕngalih ten ondergang is gedoemd, en over 12 jaren zal het lot werden vervuld. Sĕlampit haalt de lans, vraagt Radja Soelong Djawa vergiffenis, dat hij de opdracht van zijn vorst moet gehoorzamen, en doorsteekt hem. Het hoofd van Radja Soelong Djawa wordt aan den viersprong op een paal gezet, het gaat echter niet tot ontbinding over, en zelfs de roofvogels in de lucht weenen over het noodlot van den vorst. Prinses Bongsoe Ĕmas wordt de jongste gemalin van Sĕlampit.

In Kĕdah Toewa zijn prins Pĕkoelon Doeli en zijne makkers intusschen opgegroeid. Eene nicht van hem (saudara sapoepoeh), Prinses Pajong Mahkota, die in de Kajangan leeft, daalt neer naar Kĕdah Toewa en neemt met toestemming van Prinses Rakna Djoewita den prins en zijne vrienden mee naar de Kajangan, waar zij bij hun overgrootvader, Maharadja Goeroe Toekang Kĕtiga, onderwezen worden in alle kunsten en wetenschappen, in het bijzonder in de krijgs- en wapenkunst, aangezien zij later den dood van Radja Soelong Djawa moeten wreken. Als zij twaalf jaar oud zijn, brengt Maharadja Goeroe hen terug naar Kĕdah, waar zij een schip bouwen van het hout van een magischen Mĕrbau-boom, die belooft, dat geen enkel plankje hen ooit in den steek laten. Het schip wordt van heilige kanonnen en andere wapens voorzien, en onder de leiding van Tĕrong Pipit beginnen de prins en zijn vrienden den tocht. Een storm, door Tĕrong Pipit bezworen, brengt ze naar Poelau Langkoewari, en na eenige dagen rust, om van de zeeziekte te herstellen, bereiken zij de omstreken van Djohor. De oude zeeroovershoofdman van Djohor valt hen aan, smeekt echter om genade als Tĕrong Pipit hem op zijn eigen schip te lijf wil, onderwerpt zich en verdwijnt naar Java, om Tĕrong Pipit niet nog eens in handen te vallen. Van een visscher hooren zij, dat zij Djohor hebben bereikt; de man ontraadt hen echter, aldaar handel te drijven, aangezien de havenmeester altijd middelen weet te vinden om vreemde kooplieden uit te plunderen. Hij wijst hun nog Poelau Tiga, dicht bij Poelau Sabtoe, als een goede plaats aan om drinkwater in te nemen. Tĕrong Pipit brengt zijn schip naar het eiland, en terwijl de bemanning zich vergenoegt met baden en het zoeken van vruchten (de rijpe eten zij zelf, de onrijpe brengen zij als geschenk aan den vorst en zeggen, dat de rijpe door de apen zijn opgegeten) onderzoekt Tĕrong Pipit met een kijker de riviermonding, die door eene sterke ketting, van scherpe tanden voorzien, afgesloten is en door een sterk fort wordt beschermd. De stad, waarin het wemelt van alle volkeren van het Oosten, is duidelijk te zien. In den nacht pogen zij binnen te komen; de ketting is echter met geen werktuig, ook niet van Europeesch maaksel, te breken. Tĕrong

Pipit bezweert de boegplank van zijn schip, de gezworen trouw niet te breken, en het schip werpt zich op de ketting en breekt er met een breedte van acht vadem doorheen. Tegen den raad van Djĕroen, die voor lafaard wordt uitgescholden, brengt Tĕrong Pipit zijn schip naar de ankerplaats van Sĕlampit, waar het aan de drie palen wordt vastgemaakt. Tĕrong Pipit wordt echter plotseling door hoofdpijn en duizeligheid overvallen, veroorzaakt door 44 Djins, die Sĕlampit op zijn ankerplaats onderhoudt om andere schepen te verdrijven. Met de hulp van Pĕkoelon Doeli komt Tĕrong Pipit echter weer bij, vangt de Djins, bindt ze met Pantjawarna-strikken en ranselt ze met een rotting af totdat zij om genade smeeken, zich onderwerpen en op verzoek van Djĕroen worden vrijgelaten.

Bij het aanbreken van den dag zien de vrouwen van Sĕlampit het schip en roepen Bongsoe Ĕmas, die ook aan den oever komt om zich te wasschen en door Tĕrong Pipit wordt herkend. De Goendiks van Sĕlampit wenken de menschen op het schip toe; Tĕrong Pipit antwoordt hoogst onfatsoenlijk en toornig zenden zij de mannen van Sĕlampit naar het schip om tol te eischen. Tĕrong Pipit geeft hun bij het naderen van de boot betel in een zijden doek, en als zij allen bezig zijn met een pruimpje, zwaait hij de doek driemaal over hen, zij krijgen het gevoel dat zij vechtbuffels zijn geworden en beginnen elkaar met de koppen te stooten. Nadat Tĕrong Pipit en zijne vrienden van dit schouwspel hebben genoten, wordt op voorstel van Djĕroen de betoovering weer opgeheven en zij roeien terug. Als Prinses Bongsoe Ĕmas hun bericht verneemt, splijt zij eene jonge betelnoot en na er een tooverspreuk over te hebben gepreveld, werpt zij de eene helft in de lucht en de andere in de richting van de riviermonding. Uit de in de lucht geworpen helft ontstaat een regen, die de gewonde mannen weer geneest; uit de andere helft ontstaan zwaluwen, die Tĕrong Pipit zullen verleiden om over boord te springen, opdat de haaien en krokodillen zich eens goed zullen kunnen verzadigen. Bijna zou dit ook gelukt zijn, indien niet zijne vrienden Tĕrong Pipit nog hadden terug gehouden. Djĕroen zegt hem, dat dit eene tooverij van Prinses Bongsoe Ĕmas is geweest en om haar het antwoord niet schuldig te blijven, maakt Tĕrong Pipit van was een magische bij, die de goendiks van Sĕlampit zal kittelen totdat zij alle kleeren afwerpen. Op voorstel van Djeroen wordt echter aan dit spel spoedig een eind gemaakt, om Sĕlampit niet al te boos te maken. Sĕlampit wordt door de Goendiks gewekt en verzocht, het vreemde schip te veroveren. Hij moet echter eerst betel kauwen en opium schuiven — acht pijpen tegelijk, het ziet er uit als of zijn schip in brand staat — en laat zich dan naar het schip van Tĕrong Pipit roeien. Als hij driemaal kucht, beginnen de mannen van Tĕrong Pipit te sidderen en de oude tolk valt in het scheepsruim en laat zich ook niet troosten als Tĕrong Pipit hem eraan herinnert, dat hij hem drie goendiks heeft beloofd indien zij gelukkig naar Djohor zullen komen. Sĕlampit eischt een overdreven tol, Tĕrong Pipit antwoordt, dat zij in Kĕdah verstandiger gebruiken hebben, en in die woordenwisseling spot hij met Sĕlampit, die echter wel merkt, dat de vreemdelingen gekomen zijn om den dood van Radja Soelong Djawa te wreken. Tĕrong Pipit verzoekt Maharadja Goeroe Toekang Kĕtiga, Sĕlampit te treffen met de straf, die op vorstenschennis moet volgen (toeroen daulat toelah papa) en Sĕlampit voelt de kracht van zijn lichaam en van zijn stem afnemen. Zijne mannen roeien hem terug naar zijn eigen schip, waar de goendiks hem weenende in zijn hut brengen; door de hulp van Prinses Bongsoe Ĕmas krijgt hij echter zijne vroegere kracht terug. Hij beseft wel dat de vloek van den vorst van Kĕdah nu zal worden vervuld, maar geeft bevel, de 1300 kanonnen van de vestingen op het schip van Tĕrong Pipit te richten. Als na eene kannonade van drie dagen en nachten het vaartuig onbeschadigd blijft, gelast Sĕlampit, het kanon Simbajoe Sang Gingga op zijn eigen schip klaar te maken. Hij zelf laadt het met eene kettingkogel en wil het onder bezweringen met de lont afschieten, als Simbajoe zich tegen hem zelf keert. Bongsoe Emas verklaart dat het geschut door haar zuster, Prinses Pajong Mahkota, is bezworen en Sĕlampit niet zal helpen indien het niet tevoren met bloed wordt ingesmeerd. De scheepsraad besluit, dat hun tolk, die toch reeds oud is en aan koorts lijdt, moet worden geofferd; deze herinnert Sĕlampit er aan, dat hij hem driemaal het leven heeft gered en zijne opium-kist in een kritiek oogenblik weer uit het water heeft gehaald, maar Sĕlampit slaat hem, na een korte aarzeling, het hoofd af. Met zijn bloed wordt Simbajoe ingesmeerd en dit kanon richt nu zijn mond op het schip van Kĕdah. Sĕlampit bewierookt het nog; Tĕrong Pipit ziet dat

en vliegt naar de Kajangan, om Prinses Pajong Mahkota te raadplegen. De 44 Djins moeten intusschen zijn schip onzichtbaar maken. Prinses Pajong Mahkota licht Tĕrong Pipit in over de eigenschappen van het stuk geschut, dat afkomstig is van Lilin Sĕmbang Sari Didjoendjoeng Sirih en zich alleen tegen zijn eigen meester keert, indien het niet met menschenbloed wordt ingesmeerd. Tĕrong Pipit keert terug, en zijn schip wordt weer zichtbaar. Sĕlampit, die reeds gedacht had, dat het vaartuig van Tĕrong Pipit was weggezeild, maakt zich gereed, om in het bijzijn van Prinses Bongsoe Emas Simbajoe af te schieten; Tĕrong Pipit bezweert zijn schip, indachtig te zijn aan de belofte van trouw, door den Mĕrbau-boom gedaan; hij zelf, gekleed in zijn vlieggewaad, neemt Prins Pĕkoelon Doeli op zijn schoot, om hem desnoods te kunnen redden terwijl Djĕroen en Gĕlam elkaar vast omhelzen.

Onder allerlei bezweringen schiet Sĕlampit het kanon af. Driemaal vliegt de kettingkogel rondom het schip van Tĕrong Pipit, scheurt de spits van den mast af, draagt die ver weg in de zee, vliegt in zeven dagen en zeven nachten driemaal rondom Sumatra en komt eindelijk aan het hoofdeinde van het graf van Eva tot rust. Tĕrong Pipit en zijne mannen zijn bewusteloos geworden, komen echter weer bij en Tĕrong Pipit en zijne mannen zijn bewusteloos geworden, komen echter weer bij en Tĕrong Pipit laat het geschut van zijn eigen schip laden. Hij bezweert de kogel, het schip van Sĕlampit weerloos te maken en diens opium over boord te werpen, echter zonder iemand te dooden, de rivier tot aan de markt van alle hindernissen te zuiveren, op de markt de menschen tegen elkaar op te hitsen, en dan op de plek, waar het hoofd van Radja Soelong op den paal staat, op hem te wachten tot hij zelf ze komt halen. De kogel gehoorzaamt, het schip van Sĕlampit drijft weerloos op het water, wordt met enterhaken aangehaald en na eene waarschuwing aan de bemanning, zich niet in den strijd met Sĕlampit te mengen, valt Tĕrong Pipit met zijne vrienden dezen aan. Hunne wapens kunnen hem niet wonden; zij worstelen drie dagen en drie nachten met hem, beurtelings op den schoot van Bongsoe Ĕmas uitrustende, tot eindelijk Sĕlampit, zonder opium zijnde, uitgeput raakt, gebonden op het schip van Tĕrong Pipit wordt gebracht en aan den voet van den mast wordt neergeworpen. Hij weigert echter standvastig, hun aanvoerder te worden, en Tĕrong Pipit vliegt naar Maharadja Goeroe om dezen te raadplegen en om een wapen te verzoeken, dat nog niet met Sĕlampit is verbonden. Maharadja Goeroe geeft hem eene lans uit een soort ijzer, dat nog nooit op de aarde is geweest, zegt hem echter, Sĕlampit alleen te bedreigen en niet te dooden, aangezien zij zonder hem hun doel niet zullen bereiken.

Als Sĕlampit de lans ziet, onderwerpt hij zich, legt den eed van trouw af en huldigt Pĕkoelon Doeli die hem het doel van zijn komst mededeelt. Sĕlampit stelt voor, den prins en zijn vrienden met hun schip naar de markt te brengen en hen als krijgsgevangenen aan den Vorst en de rijksgrooten aan te bieden. Aldus zouden zij den vorst kunnen gevangen nemen en daarmee het spel gewonnen hebben. Zij stemmen toe en na acht dagen lang opium te hebben geschoven sleept Sĕlampit met zijn schip het schip van Tĕrong Pipit naar de markt en laat bekend maken, dat hij met buit is binnen gekomen.

In Djohor leeft nog To Sĕlamat, de page van Radja Soelong Djawa, die destijds was gevlucht. Hij komt met een boot vol vruchten, in de hoop, Javaansche opium te kunnen krijgen. Sĕlampit verwijst hem naar Tĕrong Pipit en bij dezen ruilt To Sĕlamat zijne vruchten tegen opium. Tĕrong Pipit geeft hem een goede maat en als To Sĕlamat na enkele dagen terugkomt, begint Tĕrong Pipit een onderhoud met hem en hoort, dat To Sĕlamat Javaansch in zijn Kĕdah-Maleisch mengt. Door hem verder te ondervragen verneemt Tĕrong Pipit de geschiedenis van den dood van Radja Soelong Djawa, met alle bijzonderheden en ook de voorspelling, dat over 12 jaar Djohor zal worden verwoest. Terug naar Kĕdah wil de oude niet meer; hij wil bij zijn dooden heer blijven en zoo mogelijk nog beleven dat de voorspelling vervuld wordt. Tĕrong Pipit brengt hem naar Pĕkoelon Doeli; To Sĕlamat huldigt hem en wil met hem ook terugkeeren naar Kĕdah. Hij krijgt mooie kleeren, om aan de vrienden te toonen, hoe vroeger de hofdracht is geweest. Als hij er mee naar huis komt, herkennen zijne vrouwen, Sapalila en Madoesari, hem eerst nadat zij zijne neus hebben bevoeld, verdenken hem echter dat hij de mooie kleeren heeft gestolen. Hij vertelt alles, en zij beloven, hem naar Kĕdah te zullen volgen.

Sĕlampit brengt de vier vrienden in de stad en brengt met den prins en Tĕrong Pipit een bezoek

aan den marktmeester. Hij wil hem Djĕroen en Gĕlam, die op de trap zijn blijven zitten, verkoopen — Pĕkoelon Doeli en Tĕrong Pipit heeft hij voor den vorst bestemd —, maar de marktmeester vindt, dat zij er te ondeugend uitzien. Aangelokt door het lawaai, verdwijnen de twee naar de hanenvecht- en dobbelplaats, die aan een Chinees is verpacht. Djĕroen leent van Gĕlam al het geld, dat deze bij zich heeft en begint te dobbelen, wordt echter beetgenomen en verliest alles. Als zijn medespelers weigeren, hem geld te leenen, dreigt hij, dat hij het zal rooven en als zij hem uitdagen, werpt hij zich op de jongens van Djohor, stoot ze met de hoofden tegen elkaar, ranselt ze af en plundert ze uit. Niemand kan hem weerstand bieden, de jongens vluchten, en Djĕroen verdwijnt met zijn buit. Hij ontmoet eenige meisjes van het hof, die snoeperijen verkoopen, waaronder ook tjoetjoer djawa, praat met haar, werpt hare koekjes in de rivier en loopt weg, de meisjes achter hem aan. Hij komt in botsing met den chineeschen opiumpachter, beiden vallen en Djĕroen, zonder het te merken verliest zijn geld dat door de hofmeisjes wordt opgeraapt. Djĕroen loopt verder, achtervolgd door den Chinees; Djĕroen ontrukt hem zijn draagstok en slaat hem neer, zoodat de pachter vlucht. In een warong, die aan drie juffertjes toebehoort, ziet Djĕroen weer tjoetjoer djawa en eet er van tot hij verzadigd is; als hij echter wil betalen, merkt hij dat hij zijn geld heeft verloren. Borgen willen zij hem niet en beschaamd moet hij toestaan, dat zij hem zijn zijden gordeldoek, die hij van zijne moeder heeft gekregen afnemen.

De beroofde spelers klagen Djĕroen aan bij Sĕlampit en deze zendt Tĕrong Pipit uit om Djĕroen te zoeken. Tĕrong Pipit ontmoet Gĕlam en verwijt hem, dat hij niet beter op Djĕroen heeft gelet; Gĕlam verontschuldigt zich, dat hij tegenover Djĕroen machteloos is geweest. Zij besluiten, in een Javaansche warong op Djĕroen te wachten, die hun vertering zal betalen; Djĕroen komt ook, heeft echter geen geld en stelt voor, de schuld door een spel te betalen. Tĕrong Pipit en Gĕlam moeten fluiten en op hun dijen slaan en Djĕroen voert een madoereesche dans uit, zoo mooi, dat de menschen te hoop loopen. De drie juffertjes komen ook, herkennen Djĕroen en geven hem zijn gordeldoek terug. Hij raakt echter zoo onder den invloed van den dans, dat Tĕrong Pipit hem moet vasthouden, om hem weer tot bedaren te brengen. De toeschouwers willen nu de vier onthalen, de bezitter van den warong scheldt hun de schuld kwijt en geeft hun nog meer tjoetjoer djawa, waarvan echter Djĕroen niets wil weten aangezien hij met die lekkernij reeds zoo veel pech heeft gehad. Zij keeren dan naar hun schip terug.

Radja Bongsoe verneemt, dat Sĕlampit met de vier knapen heeft samengezworen; hij roept zijne rijksgrooten bij elkaar en belooft dengene, die den strijd met Sĕlampit wil aanvaarden, tot Radja Moeda te maken en hem de helft van zijn rijk en de hand van zijn dochter, Prinses Sinar Boelan Gĕmilang Tjĕhaja, te willen geven. Niemand echter heeft den moed, Sĕlampit ook maar in de oogen te zien, en de minister raadt den vorst aan, zich tot Radja Bĕlanda Djohan Pahlawan te wenden, die aan den rand van het oerbosch in ascese leeft en alleen nog den wensch koestert, zijn rijk te heroveren en met Sĕlampit te vechten. De Barat Kĕtika wordt met een brief aan Radja Bĕlanda gezonden en deze, die alleen voor dit doel drie jaar als asceet heeft geleefd, komt naar Djohor, vergezeld van zijn 22 helden. Radja Bongsoe herhaalt zijne belofte en Radja Bĕlanda neemt de taak op zich, zou echter gaarne reeds van te voren met de prinses worden getrouwd. De minister beweert, dat de prinses ziek is en dag en nacht weent over het ongeluk, dat de stad bedreigt; aan een huwelijk valt dus voorloopig niet te denken. Radja Bĕlanda is er mee tevreden en er wordt een feest ter zijner eere gegeven. Den volgenden morgen vraagt hij den vorst om een bronzen kanon, zoo dik als een klapperboom en vier ellen lang en gaat naar het schip van Sĕlampit, vergezeld van zijne helden, waarvan de voornaamsten Djoedin, Tĕmpinoeng, Djoechi (Jochie?) en Toepai Hoetan zijn. Hij daagt Sĕlampit uit tot een tweegevecht; deze moet echter eerst door Tĕrong Pipit aan zijn eed van trouw worden herinnerd, eer hij aan wal springt. Door een slag met het kanon slingert Radja Bĕlanda hem in de rivier en belet hem weer aan den wal te komen; Tĕrong Pipit neemt op een wenk van Pĕkoelon Doeli den strijd op, wordt ook door een slag met het kanon in de rivier geslingerd, komt echter weer aan den wal en in een gevecht met de kris doodt hij Radja Bĕlanda. Djĕroen en Gĕlam verslaan Djoedin en Tĕmpinoeng, en Djoechi en Toepai Hoetan vluchten met anderen terug naar het oerbosch. Sĕlampit, Tĕrong Pipit en zijne vrienden

maken amok in Djohor en leggen de markt in asch. To Sĕlamat valt, zooals hij van te voren heeft bedongen, den opiumpachter aan, wordt echter met een drietand in een varkensstal geworpen en aldaar vastgehouden, totdat Djĕroen den Chinees doodt en hem bevrijdt.

De vijf vrienden bestormen het vorstenpaleis en nemen Radja Bongsoe, die zich niet weert, gevangen. Sĕlampit herinnert hem eraan, dat hij hem gewaarschuwd heeft, Radja Soelong Djawa niet te doen vermoorden en als Pĕkoelon Doeli hem zegt, dat hij over de zee is gekomen om den dood van zijn vader te wreken, antwoordt de vorst, dat hij inziet, dat de schuld moet worden betaald. Pĕkoelon Doeli gelast Sĕlampit, met den vorst hetzelfde te doen als met zijn vader, niet meer en niet minder om niet door den vloek (daulat toelah papa) te worden getroffen. Den volgenden ochtend wordt het oordeel aan dezelfde wegkruising voltrokken. Diegenen van de inwoners, die nog weerstand bieden en niet vluchten, worden afgemaakt, en alleen Prinses Sinar Boelan blijft in leven, verborgen op de bovenverdieping van het paleis. Uit een betelpruim schept zij een toovervogel en zendt dezen met een briefje aan haren grootvader, To Rantjang Bĕsi, die te Djeddah het graf van Eva bewaakt. De vogel geeft het briefje aan diens dienaar, die zijn slapenden heer door een kanonschot wekt, en To Rantjang Bĕsi, den brief gelezen hebbende spoedt zich naar Djohor, gewapend met zijn ijzeren knots; de zee, die hij doorschrijdt, komt tot zijn heup, zijn hoofd raakt de wolken; als hij, in Djohor aangekomen, naast het paleis op den grond gaat zitten, komt de top van het paleis hem ter hoogte van zijn kin. Prinses Sinar Boelan licht hem in, en To Rantjang Bĕsi gaat Sĕlampit zoeken. Deze en de vier vrienden verkeeren in grooten angst, zij vluchten van het eene huis en de eene varkensstal naar het andere, als de oude met zijn ijzeren knots naar hen begint te porren en in een afgelegen wijk verbergen zich Sĕlampit, Pĕkoelon Doeli, Djĕroen en Gĕlam in een put, die door Tĕrong Pipit met een deksel wordt gesloten. Tĕrong Pipit zelf vliegt naar Maharadja Goeroe en vraagt om hulp. To Rantjang Bĕsi is echter wat kracht, ouderdom en kennis betreft, gelijk aan Maharadja Goeroe, en deze moet eerst zijne boeken raadplegen. Hij vindt erin, dat To Rantjang Bĕsi alleen kan worden gedood met ene werpnet, hetwelk door Sĕlampit moet worden geworpen, en dat, indien het breekt, door de 44 Djins moet worden versteld. Met dit net keert Tĕrong Pipit naar de aarde terug; Sĕlampit gaat boven op de paleispoort staan, Tĕrong Pipit lokt To Rantjang Bĕsi er naar toe, en over zijn geheele lichaam bevende en alle krachten inspannende werpt Sĕlampit het net. To Rantjang Bĕsi wordt gevangen en valt neer, doch verbreekt het net, voordat Tĕrong Pipit hem de voeten kan binden. Sĕlampit vlucht in wilde haast naar de put, Tĕrong Pipit raapt het net op en loopt er mee naar de riviermonding. De 44 Djins moeten het herstellen en als belooning zal de verwoeste stad aan hen worden overgelaten. Zij repareeren het werpnet ook, en Tĕrong Pipit en Sĕlampit doen een tweede poging, welke gelukt: To Rantjang Bĕsi raakt verwikkeld in het net, dat hij trots alle krachtsinspanning niet meer kan verbreken, en wordt door Sĕlampit en Tĕrong Pipit zoo vastgebonden, dat hij zich niet meer kan verroeren. De anderen worden geroepen, en na beraadslaging, wat zij met den „vechtbuffel van den vorst" moeten doen, wordt To Rantjang Bĕsi naar het schip gesleurd en tusschen Poelau Sabtoe en Poelau Tiga in zee geworpen. Het duurt echter nog drie dagen voordat hij zijn laatste sparteling heeft gedaan.

De vijf beraadslagen dan, wat zij met de prinses moeten doen. Tĕrong Pipit wil haar dooden (dipĕrdjamoe akan alat sĕndjata), en Pĕkoelon Doeli wenscht haar te trouwen. Sĕlampit dreigt, de gezworen trouw te breken, indien haar kwaad wordt gedaan, en Tĕrong Pipit ziet van zijn voorstel af. Sĕlampit zal haar gaan halen, doch vreest, dat zij na de laatste gebeurtenissen vertoornd op hem zal zijn. Tĕrong Pipit, gevolgd door de scheepslieden, zoekt haar op, zijne woorden blijven echter vergeefsch; de prinses wenscht hare ouders in den dood te volgen en vindt het niet gepast, dat men de bloem achter het oor steekt en de struik in stukken hakt en wegwerpt (boenganja disoenting dan pĕrdoenja ditjintjang boewang). Gĕlam doen eene poging, eveneens vergezeld van de scheepslieden, en vraagt haar het gebeurde te vergeten en mee te komen; hij belooft haar, dat zij later vorstin van Kĕdah zal worden. De prinses wil echter niets weten van den prins, die schuldig is aan hare droefenis. Dan wordt Djĕroen gezonden, die echter zonder gevolg naar haar toe gaat. Hij beweert, even goed een wees te

zijn als de prinses, en overhoop geraakt te zijn met de anderen, die tegen zijn raad Djohor hadden verwoest en de ouders van de prinses hadden gedood. Naar Kĕdah wil hij ook niet terug. Zij belooft hem te willen volgen waarheen hij zal gaan, zij het ook als slavin; van Pĕkoelon Doeli wil zij echter niets weten. Haar bruidsschat (bĕlandja) zal ook moeilijk te verkrijgen zijn, en zonder dien zal zij noch geluk noch rust vinden, want er kleeft een vloek aan. Deze bruidsschat bestaat al uit de Rakna Mala Bloem, die in het lichaam van een draak is verborgen, en uit een witten olifant, met horens aan het lichaam, de slagtanden met brons omwonden, die in het land Pisang Mĕnggala te vinden is. Djĕroen stelt voor, eerst naar Kĕdah terug te keeren, vanwaar zij deze dingen makkelijk kunnen gaan halen. Zij volgt hem naar het schip van Tĕrong Pipit en sluit zich op in de hut, terwijl de anderen naar het vaartuig van Sĕlampit verhuizen.

Na enkele dagen zakken zij af naar de riviermonding, waar Tĕrong Pipit de verwoeste stad aan de 44 Djins overgeeft. Langzaam, bij vele eilanden stil houdende, zetten zij hun tocht voort, vergezeld door vele schepen van Djohor. Pĕkoelon Doeli slaagt er in, Prinses Sinar Boelan te troosten en hare liefde te verwerven.

Eens houden zij krijgsraad en Tĕrong Pipit meent dat alle schuld nu is betaald; Sĕlampit zegt echter, dat er nog een schuld over is, en wel bij Sultan Maha Moelia, den vorst van Tandjong Poera, die met de prinses was verloofd, haar echter nog niet heeft kunnen trouwen, omdat hij den bruidsschat nog niet heeft kunnen brengen. Indien zij echter de prinses meenemen naar Kĕdah, zal hij zeker hun land aanvallen. Zij besluiten met het schip van Tĕrong Pipit naar Tandjoeng Poera te varen; het vaartuig van Sĕlampit moet met de andere schepen bij een eiland wachten. Prinses Sinar Boelan nemen zij mee, want mochten zij zelf in den strijd sneuvelen, dan zal de vorst van Tandjong Poera voor haar zorgen. In Tandjong Poera aangekomen zenden zij den vorst een brief, dat Pĕkoelon Doeli met de prinses van Djohor is gekomen, omdat hij vernomen heeft, dat de prinses aan Tandjong Poera was toegezegd. Indien dit juist was, mocht de vorst haar met wapengeweld komen halen, anders zou Pĕkoelon Doeli haar mee nemen naar Kĕdah. Sultan Maha Moelia neemt de uitdaging aan en wapent zich tot den strijd. Zijn leven, dat zich niet in zijn lichaam bevindt, draagt hij in een ivoren doosje in zijn gordel. Hij raadpleegt het orakel, en de voorspelling luidt niet bijzonder gunstig, maar daarom bekommert zich de dappere vorst niet, en aan de spits van zijn leger trekt hij naar de landingsplaats. Tĕrong Pipit ontvangt hem met het vuur van zijn scheepsgeschut, velen worden gedood, de anderen vluchten, en de vorst alleen blijft op het slagveld. Hij daagt Pĕkoelon Doeli en Tĕrong Pipit uit, en dezen, gevolgd door Sĕlampit en Gĕlam, gaan hem tegemoet; Djĕroen wordt door Prinses Sinar Boelan veranderd in een jonge betelnoot en mag niet mee. Pĕkoelon Doeli wordt door de kris van den vorst gewond en valt bewusteloos neer; Tĕrong Pipit kan den vorst niet deren, omdat diens leven niet in zijn lichaam zit, en ondergaat hetzelfde lot als de prins. Met Gĕlam gaat het niet anders; Sĕlampit slaat den vorst meermalen neer, echter zonder blijvend gevolg. Als de Prinses dit ziet vlucht zij van het schip in het bosch, waar zij uitgeput onder een tjĕmpakaboom neerzinkt.

Sĕlampit heeft een halven dag met den vorst geworsteld en gebokst, verliest echter, zonder opium zijnde, zijne kracht en wordt door den vorst ver buiten de riviermonding geslingerd, waar hij tusschen twee rotsen beklemd raakt en zich niet meer kan verroeren. Slechts bij eb zijn zijne oogen nog zichtbaar.

Sultan Maha Moelia zoekt de prinses op het schip, hoort, dat zij in het bosch is gevlucht en vindt haar onder den tjĕmpaka-boom. Zij beweert dat zij niet voor hem is gevlucht, dat zij echter door het gevecht bang is geworden, en dat hare bedoeling is geweest naar het paleis van den vorst te gaan en over het kwaad te klagen dat Pĕkoelon Doeli haar heeft aangedaan. De vorst gelooft haar, werpt zich naast haar neer en vraagt, waarom zij hem niet reeds te hulp heeft geroepen gedurende den strijd te Djohor. Zij antwoordt, dat zij bang is geweest voor Sĕlampit, die tot hare vijanden is overgeloopen dat zij echter hem en de anderen naar Tandjong Poera heeft gelokt, opdat zij hier hunne straf zou den ondergaan, en dat zij nu tevreden gesteld is. Zij verzoekt den vorst, voor haar enkele tjempakabloemen te willen plukken, naar welker geur zij reeds lang verlangen koestert, en de vorst maakt zich gereed, gewapend in den boom te klimmen. Zij smeekt hem, de wapens af te leggen; hij maakt zijn gordel los en klimt in den boom. De prinses

zoekt en vindt in den gordel het ivoren doosje met het leven van den vorst, verplettert het tegen de wortels van den boom, de vorst valt neer en sterft.

De prinses spoedt zich terug naar het schip, geeft Djĕroen zijne natuurlijke gedaante terug, en overlegt met hem, wat hun nu te doen staat. Djĕroen meent, dat alleen Sĕlampit hen kan helpen, en dat zij hem het eerst moeten bevrijden. De prinses heeft echter een stuk witte stof en vier „real toewa" noodig om de anderen in het leven terug te roepen en zij gaan eerst naar de markt. Djĕroen poogt, de stof en het geld van een ouden Kling te leenen, die op de prinses verliefd raakt. Djĕroen geeft haar voor zijn zuster uit en belooft, haar over zeven dagen met hem in het huwelijk te zullen verbinden, de Kling geeft hem het geld en het witte goed, zij koopen nog een groot kwantum opium en keeren terug naar het schip. Djĕroen roeit naar Sĕlampit, die naakt tusschen de rotsen zit, want de visschen hebben zijne kleeren afgeknabbeld. Djĕroen geeft hem opium, Sĕlampit krijgt zijne kracht terug breekt de rotsen uit elkaar en wordt aan boord gebracht, waar hij zich voor eenigen tijd aan het opiumschuiven overgeeft. Eerst als hij daarmee klaar is, vergezelt hij de prinses en Djĕroen naar het slagveld en wijst hun de plaats, waar hij Pĕkoelon Doeli, Tĕrong Pipit en Gĕlam heeft neergelegd. Met Bandjaran-Sari-water brengt de prinses de bewusteloozen weer bij; dan bericht zij, wat intusschen heeft plaats gevonden en Pĕkoelon Doeli is bijzonder blij dat zij zich trouw jegens hem heeft betoond. Djĕroen vertelt nog het avontuur met den Kling, die zeker zal komen om zijne bruid op te eischen, hij zal er echter wel voor zorgen, dat de man voor zijn onbeschaamdheid wordt gestraft en wil zijn huis plunderen en neerbranden. Den volgenden ochtend wapenen zich de vijf vrienden en alle inwoners, die niet op het krijgsgeschreeuw van Sĕlampit vluchten worden afgemaakt, stad en markt worden geplunderd en in asch gelegd, en de vrouwen gevangen genomen. Met rijken buit keeren zij terug naar hun schip en vieren een feest van vijf dagen. Pĕkoelon Doeli wenscht dan terug te keeren naar Kĕdah, en nadat Sĕlampit nog al de opium uit de chineesche opium-kweekerij heeft weggehaald, zeilen zij naar het eiland, waar de andere schepen zijn achtergelaten. De blijdschap, elkaar weer terug te zien en spoedig naar huis te gaan, duurt nog voort op de reis naar Kĕdah, en Djĕroen en Gĕlam maken zoo'n lawaai, dat Tĕrong Pipit heelemaal niet meer kan slapen. Vertoornd zegt hij tegen Pĕkoelon Doeli, eene gelofte te hebben gedaan, na zijne terugkomst zeven dagen en nachten te willen slapen en ieder te dooden, die het zou wagen, hem te storen.

Zij bereiken de riviermonding van Kĕdah, hunne kanonschoten brengen het land in rep en roer, want iedereen denkt, dat de vijand is gekomen. De Dato Pĕnglima daalt echter naar de riviermonding af en herkent de vrienden. Met groote plechtigheid worden zij ontvangen en Pĕkoelon Doeli brengt prinses Sinar Boelan naar zijne moeder bij wie zij ook in het paleis blijft wonen. Eene plechtige audientie heeft plaats, en de prins wordt tot heerscher van Kĕdah gekroond met den titel Tĕngkoe Sultan Pĕkoelon Doeli Baginda. Tĕrong Pipit, Djĕroen en Gĕlam krijgen ook ambten en titels, en Sĕlampit wordt weer havenmeester. Hij gaat met zijne familie aan de riviermonding wonen, en handel en verkeer geraken weer tot bloei. Als alle feestelijkheden afgeloopen zijn, wil Tĕrong Pipit zijne gelofte vervullen en zeven dagen en nachten slapen; hij geeft in zijne woning de noodige bevelen en legt zich neer, aan iedere zijde een ontbloot zwaard naast zich.

Prinses Sinar Boelan zit eens met hare hofdames op de bovenverdieping van het paleis en laat zich aanwijzen, waar Tĕrong Pipit, Djĕroen en Gĕlam wonen. Djĕroen en Gĕlam zijn reeds getrouwd, Tĕrong Pipit is echter nog vrijgezel. In de stad ziet zij nog een mooi paleis en vraagt, aan wien dat behoort; de hofdames vertellen haar, dat het de woning is van Prinses Siti Dewi, de kleindochter van Noedjoem Tĕroes Mata, en de oudste gemalin van Pĕkoelon Doeli! Prinses Sinar Boelan ontstelt hevig, laat echter niets merken en vraagt hare hofdames, met haar te gaan baden. Zij gaan naar de rivier, en de prinses stort zich van den badsteiger in het water en verdwijnt. De hofdames beginnen te schreeuwen, de geheele stad raakt in rep en roer, de Sultan, die juist bij zijne oudste gemalin vertoeft, snelt toe, Djĕroen en Gĕlam komen aanloopen, de rivier wordt afgezocht, echter te vergeefs, en de Sultan valt van de eene onmacht in de andere.

Sĕlampit heeft de gewoonte, iederen dag, en altijd tegen het getij, naar de stad te roeien. Ook op dezen dag is hij naar de stad onderweg, ziet het lijk eener vrouw in het water drijven, vischt het op en herkent zijne gebiedster. Hij bergt haar in zijn boot,

gelast zijne lieden, er over te zwijgen, en als hij, naar de stad gekomen, verneemt, wat er gebeurd is, zonder dat men hem kan zeggen waarom de prinses zelfmoord heeft gepleegd, verklaart hij woedend, dat hij zijn eed van trouw nietig zal verklaren, de stad zal verwoesten en neerbranden en alles zal vermoorden, indien zijne meesteres niet dezen dag nog wordt teruggebracht. De menschen, die nog in de rivier naar de prinses zoeken, roept hij toe, dat hij iedereen, die onverrichterzake het water verlaat, den kop zal afslaan. Sidderende van angst en koude blijven de menschen in de rivier; Pĕkoelon Doeli, Djĕroen en Gĕlam zijn ook bang voor Sĕlampit en zijn ten einde raad. Djĕroen stelt voor, Tĕrong Pipit te roepen; Pĕkoelon Doeli herinnert aan de gelofte, dat deze iedereen zal dooden, die hem uit zijn slaap zal wekken. Gĕlam meent, dat dan het rijk zal te gronde gaan, doch Djĕroen zal liever zichzelf opofferen dan het rijk zien vergaan. Hij wapent zich met een kĕris Djawa van 29½ bocht en gaat naar de woning van Tĕrong Pipit. Hij verneemt, dat deze reeds 6 dagen en nachten heeft geslapen, waarschuwt de bedienden, zich in veiligheid te brengen, en sluipt naar de kamer van Tĕrong Pipit, die tusschen de twee zwaarden in diepen slaap ligt. Hij geeft hem een flinke ruk aan zijn voet en gaat er van door. Tĕrong Pipit schrikt op, ziet juist nog Djĕroen vluchten, pakt een zwaard en zet hem na. Djĕroen vlucht door stegen, hoeken en varkensstallen en roept Tĕrong Pipit toe, toch eerst te onderzoeken, wat er gaande is en niet het rijk aan den ondergang bloot te stellen. Tĕrong Pipit let echter niet op zijne woorden en uitgeput blijft Djĕroen eindelijk staan, de hand aan zijn kris, hem toeroepende, dat hij als hij toch dood moet liever in een strijd van man tegen man omkomt. De gelofte, liever het rijk te gronde te laten gaan dan uit den slaap op te staan, noemt hij minderwaardig. Tĕrong Pipit komt tot bedaren en verwijt Djĕroen zijn streek, daar deze toch van zijne gelofte op de hoogte was. Djĕroen verhaalt, wat er gebeurd is en Tĕrong Pipit weet het raadsel ook niet op te lossen. Samen gaan zij den vorst opzoeken; aan den steiger ontmoeten zij Sĕlampit, die nog altijd met donderende stem op de arme menschen in het water vloekt, doch stom en bleek wordt, als hij Tĕrong Pipit ziet komen. Tĕrong Pipit ondervraagt de menschen wanneer het ongeluk gebeurd is, en Sĕlampit, hoeveel tijd er verloopen is tusschen het ongeluk en zijne komst. Sĕlampit antwoordt knorrig, dat hij dat niet kan zeggen; toen hij aankwam, was reeds alles in rep en roer; de lieden van Kĕdah hadden de trouw verbroken, hadden de prinses, in plaats van goed voor haar te zorgen, zooals zij hadden beloofd, vermoord en haar lijk in de rivier geworpen, in plaats van haar aan hem over te geven. Tĕrong Pipit antwoordt niet, denkt een oogenblik na en gaat naar de boot van Sĕlampit, waar hij de prinses bewusteloos en als dood aantreft. Snel neemt hij haar in de armen en brengt haar naar Sĕlampit wien hij woedend toesnauwt, hoe het bij hem opkomt, het volk zoo te kwellen en het naar het lijk te laten zoeken, dat hij zelf heeft opgeborgen. Sĕlampit antwoordt niet; Tĕrong Pipit draagt de prinses in het paleis van de vorstin en legt haar neer op een rustbed, waar zij door de bedroefde hovelingen wordt bewaakt. Alle pogingen, haar in het leven terug te roepen, blijken vergeefsch en Tĕrong Pipit zegt, dat zij naar andere middelen moeten omzien; eerst moeten zij de gelofte doen een ceremonieele badplechtigheid in de Pantja Pĕrsada aan te richten, indien de prinses tot het leven terug keert. De hooge beambten meenen, dat Prinses Siti Dewi, als dochter van den Noedjoem Tĕroes Mata, de aangewezen persoon is, om hen te helpen. De vorst zendt Djĕroen en Gĕlam om haar te halen, zij komen echter onverrichterzake terug, want Siti Dewi heeft hen niet te woord gestaan en heeft zich te slapen gelegd. Vertoornd spoedt Tĕrong Pipit zich naar haar paleis, neemt haar in de armen en draagt haar naar het paleis van de vorstin, waar hij haar aan het bed van Prinses Sinar Boelan neer zet. Op strengen toon gelast hij haar, Prinses Sinar Boelan in het leven terug te roepen; beangst en beschaamd durft Siti Dewi niet meer te weigeren en wendt zich tot Prinses Sinar Boelan. Als zij deze gadeslaat, begint zij medelijden en zusterlijke liefde voor haar te koesteren; zij brengt Prinses Sinar Boelan in het leven terug, en als deze voor haar de sĕmbah wil maken, omhelst en kust Siti Dewi haar. Groot is de vreugde in het paleis, er wordt een feest gevierd, en van nu af verdeelt Pĕkoelon Doeli zijne nachten tusschen zijne twee gemalinnen.

Voorbereidingen worden getroffen, om de gelofte te vervullen; een prachtige Pantja Pĕrsada wordt opgericht, de stad schoon gemaakt en versierd, en de feestelijkheden en uitdeeling van aalmoezen be-

ginnen. Dobbelpartijen en hanengevechten hebben overal plaats en Djĕroen en Gĕlam doen er zoo aan mee, dat zij vrouw en kinderen vergeten, trots de vermaningen van Tĕrong Pipit. Sĕlampit is natuurlijk vroeg of laat ook van de partij en legt de opiumpijp niet meer uit de hand. Na zeven dagen brengt Pĕkoelon Doeli zijne twee gemalinnen, gevolgd door de vrouwen van de rijksgrooten, in plechtigen optocht naar de Pantja Pĕrsada en het ceremonieele bad, door allerlei vermaak gevolgd, heeft plaats.

Over het rijk Padang Ĕnta Bĕrĕnta Goenong Manik heerscht Radja Dewa Shams Alam, een machtige vorst der Djins. Zijne gemalin is overleden; zijne dochter, Prinses Dewi Hairani, leeft bij hem in zijn paleis. Op den dag van het ceremonieele bad zweeft de vorst over Kĕdah, ziet de drukte, daalt onzichtbaar neder, ziet Prinses Sinar Boelan en raakt op haar verliefd. Hij doet duisternis ontstaan, rooft in de algemeene verwarring Prinses Sinar Boelan en brengt haar naar zijn land bij zijne dochter. Prinses Dewi Hairani slaagt er in, Prinses Sinar Boelan te troosten, die op spoedige komst van Pĕkoelon Doeli en zijne vrienden hoopt. Op wensch van haren vader poogt Prinses Dewi Hairani haar over te halen, zijne gemalin te worden; Prinses Sinar Boelan weet echter uitstel te krijgen door de bewering, dat zij nog voor drie maanden door eene gelofte is gebonden.

In Kĕdah heerscht groote ontsteltenis als het weer licht wordt en dan blijkt, dat Prinses Sinar Boelan is verdwenen. Pĕkoelon Doeli keert terug naar zijn Paleis en Sĕlampit, Tĕrong Pipit, Djĕroen en Gĕlam blijven bij hem overnachten ten einde gezamenlijk te beraadslagen. Zij herhalen op de audientie den volgenden dag hun eed van trouw; Sĕlampit en Tĕrong Pipit zijn van meening, dat alleen Dewa Shams Alam de prinses kan hebben ontvoerd. Zijn land is zeer moeilijk te bereiken, want de weg er naar toe voert door een zee van vuur, van rook (nevel?) en was (bevroren? *laoet lilin*), maar dat alles zal hen niet beletten, de prinses terug te winnen. Sĕlampit stelt voor, op dien tocht geen troepen mee te nemen, — zij zelf, vijf broeders in trouw verbonden, zijn voldoende voor de taak —, en het schip van Tĕrong Pipit te nemen, dat alleen hun doel zal kunnen bereiken. Dienovereenkomstig wordt besloten en de voorbereidingen voor de reis worden getroffen. Prinses Siti Dewi vraagt mee te mogen gaan; Tĕrong Pipit vindt dat goed en ook de vrouwen van Sĕlampit, Djĕroen en Gĕlam mogen mee. Het schip wordt klaar gemaakt, Simbajoe Sing Gingga en ander geschut aan boord gebracht en het vaartuig bewierookt. Nog eens bekrachtigen de vijf hun verbond van trouw en verdeelen op raad van Sĕlampit onder elkaar de werkzaamheden. Pĕkoelon Doeli blijft vorst (radja), Sĕlampit moet het water uit het ruim scheppen (timba ajĕr roewang) en wordt aanvoerder in den strijd (pĕnglima pĕrang), Tĕrong Pipit wordt kapitein (nachoda), aan wien allen gehoorzaamheid verschuldigd zijn, Djĕroen wordt stuurman (djoeroemoedi) en Gĕlam wordt belast met het looden en ankeren (djoeroebatoe). Onder muziek en kanongebulder schepen zij zich in en de tocht begint. Als zij de riviermonding bereiken, bezweert Tĕrong Pipit nog eens den Mĕrbau-boom, indachtig te blijven aan de beloofde trouw, klopt driemaal op de boegplank en de slang in de vlag antwoordt als teeken, dat het schip de belofte erkent. Tĕrong Pipit roept eene stijve bries op, en in razende vaart vliegt het schip door de golven. Na zeven dagen bereiken zij de indigo-zee met pikzwart water, passeeren de bevroren zee (zee van was) en komen in de rook-zee waar het stikdonker is. Djĕroen en Gĕlam weten niet meer, wat zij moeten doen en oververmoeid gaan zij slapen; hunne vrouwen nemen hunne werkzaamheden waar. Sĕlampit echter blijft op zijn post, en ook als zij de vuur-zee bereiken, blijft hij het binnenkomende vuur uitscheppen, terwijl de andere mannen, door de hitte overmand, bewusteloos neerzinken en de vrouwen het schip verder voeren. Zeven dagen en nachten zeilen zij door de vuur-zee, dan is eindelijk het land Ĕnta Bĕrĕnta in zicht Pĕkoelon Doeli en zijne vrienden komen weer bij en nemen hunne werkzaamheden weer over. Tĕrong Pipit stelt voor, aan den voet van den Goenong Manik te landen, de vrouwen in een van de grotten van den berg op te bergen en het schip in een van de bochten te doen zinken. Dit geschiedt, nadat alle kanonnen en scheepsgerei aan den wal zijn gebracht. Alvorens den strijd te beginnen rusten zij dan eenige dagen uit.

Dewa Shams Alam heeft echter door zijne punkteerkunst uitgevonden, dat er menschen in zijn land zijn gekomen om Prinses Sinar Boelan terug te halen, roept zijn leger op en geeft bevel, alle menschen in zijn land te dooden. Onder vreeselijk

gebrul trekt het leger uit en wapent zich met rotsen, boomstammen enz. Tĕrong Pipit ontvangt ze met geschutvuur — Sĕlampit bedient Simbajoe — en na zeven dagen en nachten is het slagveld schoon; wat van de Djins niet gedood is, is gevlucht en alleen de voornaamste helden zijn nog gebleven. Shams Alam, in groote woede, wapent zich, spoedt zich naar het slagveld en daagt persoonlijk de vijanden uit. Tĕrong Pipit bindt den strijd met hem aan; met zijn zwaard slaat hij den vorst in twee stukken, die zich echter spoedig weer bij elkaar voegen en de vorst herleeft. Zoo gaat het herhaaldelijk; Tĕrong Pipit merkt, dat het leven van den vorst niet in zijn lichaam zit en dat wapens hem niet kunnen deren. Hij valt hem met de vuist aan, worstelt met hem en smijt hem op den grond, maar de vorst springt weer op, krijgt eindelijk Tĕrong Pipit te pakken en slingert hem weg, zoodat hij bewusteloos blijft liggen. Djĕroen, Pĕkoelon Doeli en Gĕlam vergaat het evenzoo. Sĕlampit brengt zijne levenlooze vrienden naar een veilig plekje, werpt zich op Shams Alam en scheurt hem in twee stukken, waarvan hij het eene naar het Westen, het andere naar het Oosten slingert. Na korten tijd zijn de stukken echter weer bij elkaar en de nuttelooze strijd begint opnieuw. De vorst zelf kan Sĕlampit niets doen, want in kracht is hij niet tegen hem opgewassen. Drie dagen en nachten duurt de strijd zonder dat een van de twee zwicht.

De prinsessen zijn, toen de vrienden niet spoedig terugkeerden, op den berg geklommen en zien Sĕlampit alleen met den vorst strijden; van de andere vrienden is niets te zien en de vrouwen denken dat zij gesneuveld zijn en beginnen te weenen. Bongsoe Ĕmas troost ze, dat de vrienden wel alleen maar bewusteloos zullen zijn, want het zijn geene gewone menschen, die den tocht naar dit land ten einde hebben gebracht. Zij zelf moeten nu pogen, hun te helpen, want Shams Alam zal zeker zijn leven niet in zijn lichaam dragen, anders zou hij niet altijd weer herleven. Zij stelt voor, dat twee van hen als schipbreukelingen naar Prinses Dewi Hairani gaan, bij haar dienst nemen en pogen te ontdekken, waar het leven van haar vader verborgen is. Zoodra zij dit te weten gekomen, moeten zij terugkeeren en zien, wat er te doen valt. Sĕpa Kĕntjana en Sĕpa Djoewita, de vrouwen van Djĕroen en Gĕlam, aanvaarden de taak en komen bij Prinses Dewi Hairani, die met Prinses Sinar Boelan in de opkamer van het paleis zit. Zij groeten haar eerbiedig en door haar ondervraagd noemen zij hare namen en vertellen, dat zij met hare echtgenooten op eene pleiziertocht zijn geweest, dat haar schip aan den voet van den Goenong Manik is vergaan, dat zij zich op eene plank van land hebben kunnen redden, en niet wetende wat van hare echtgenooten is geworden, dagen lang in het bosch hebben rondgedwaald. Eindelijk waren zij op het slagveld gekomen, en verschrikt naar de stad gevlucht en verzochten nu, bij de prinses in dienst te mogen komen, aangezien zij niet wisten, waar zij naar toe moesten, en vreesden dat zij tot krijgsgevangenen zouden worden gemaakt. Dewi Hairani neemt hen vriendelijk op — Sinar Boelan doet alsof zij hen niet kent — en belooft, ze als hare zusters te zullen beschouwen. Zij vragen naar de oorzaak van den strijd en wie de held is, dien niemand kan dooden. Prinses Dewi Hairani bericht, dat de strijd om Prinses Sinar Boelan gaat, dat slechts haar vader en een van de krijgers van Kĕdah nog in leven zijn, dat haar vader echter niet kan worden gedood omdat zijn leven zich niet in zijn lichaam bevindt. Verder ondervraagd, vertelt Prinses Dewi Hairani, aangezien de tijd van haar vader is vervuld, argeloos dat het leven van haar vader zich in een Pingai-Mĕlata-vogel bevindt, opgesloten in een juweelkistje, dat weer is opgeborgen in een ivoren draagstoel (mongkor poespa danta), die onder den berg Goenong Manik ligt. Indien men een ring met het zegel van Salomo op (een zekere plek van) den berg legt, komt onder storm, bliksem en golfslag de draagstoel te voorschijn en aldus zou men zich van het leven van haar vader kunnen meester maken. De twee doen zeer verbaasd en meenen, dat het leven van haar vader wel veilig is, want nog mensch noch dier zou zooiets kunnen doen en van zulk een ring hebben zij nooit gehoord. Dewi Hairani vertelt verder, dat haar vader moet sterven, indien men den vogel dooddrukt en geeft verder nog aanwijzingen, hoe men de goede plek kan vinden. De twee zijn zeer verheugd, want zij weten dat Siti Dewi zoo'n ring aan haar vinger draagt. Samen gaan de dames slapen en juist voor het aanbreken van den dag, als Dewi Hairani in diepen slaap ligt, vluchten Sĕpa Kĕntjana en Sĕpa Djoewita en spoeden zich terug naar de twee prinsessen op den Goenong Manik. Met haar vieren zoeken zij de plaats aan den voet van den berg, Siti

Dewi verricht, wat noodig is, met haren zegelring en onder onweer, storm en golfslag verschijnt de draagstoel. Zij openen hem, vinden het doosje en zien den vogel zich erin bewegen. Zij haasten zich terug naar haar grot, en zoodra zij uitgerust zijn, klimmen zij op raad van Bongsoe Ēmas op den berg, om den strijd te kunnen volgen. Deze wordt nog altijd op dezelfde wijze voortgezet en als Sĕlampit weer eens den vorst in twee stukken heeft gescheurd, waarvan hij het eene naar den Goenong Manik heeft geslingerd en het andere nog in zijne hand houdt, verplettert Siti Dewi ras het doosje met den vogel en de vorst sterft. Allerlei teekens verkondigen zijn dood. Als de prinsessen zien, dat hij niet meer herleeft, ke[illegible]j terug naar haar grot.

Toen Sĕlampit besefte, dat de vorst [illegible]kelijk dood was, nam hij zijn zwaard en maakte al[illegible] af, die niet bij den dood van hun vorst ge[illegible] waren. Hij keert dan terug naar de grot en bericht Siti Dewi aangaande den strijd. Zij vertelt, wat zij intusschen hebben gedaan, en Sĕlampit, zeer verwonderd, beseft nu eerst, waarom hij den vorst niet eerder heeft kunnen dooden en hoe zeer zij hem hebben geholpen. Hij brengt ze naar de plek, waar Pĕkoelon Doeli en zijne vrienden liggen en met Bandjaran-Sari-water worden de vier in het leven terug geroepen. Zij vermeenen eerst, nog in den strijd te zijn, maar Sĕlampit vertelt, wat er gebeurd is en hoeveel zij aan de prinsessen te danken hebben, die zij dus niet nutteloos op dezen tocht hebben meegenomen. Zij gaan dan naar de stad, om deze te plunderen en de prinsessen zoeken Dewi Hairani op, die om haren vader treurt en zich verwijt, dat zij het geheim van zijn leven heeft verraden. Prinses Sinar Boelan zoekt haar te troosten. Dewi Hairani wil Siti Dewi de sĕmbah bewijzen, maar deze laat dat niet toe en omhelst en kust haar. Zij begroeten Sinar Boelan en beseffen, dat zij zonder de hulp van Sang Sĕnoehoen haar zeker niet hadden terug gezien. De mannen komen ook om Dewi Hairani en Sinar Boelan te begroeten en Djĕroen raakt verliefd op Dewi Hairani; hij laat wel niets merken, maar krijgt haar toch tot gemalin. Na zich zeven dagen in Ēnta Bĕrĕnta te hebben vermaakt, stelt Tĕrong Pipit voor, te vertrekken en den bruidsschat van Prinses Sinar Boelan te gaan halen, want zonder dezen zullen zij nooit geluk en vrede vinden. Pĕkoelon Doeli stemt daarin toe, het schip wordt weer gelicht en uitgerust, en zij gaan onder zeil. Op wensch van Tĕrong Pipit moet Prinses Sinar Boelan nog eens nauwkeurig opgeven, waaruit haar bruidsschat (bĕlandja tangga) bestaat en zij bericht, dat volgens den wensch en de gelofte harer ouders dit de witte olifant van Pisang Mĕnggala moet zijn, met gehoornd lichaam en de slagtanden met brons omwonden, die bewaakt wordt door den Rakna Mala vogel, wiens snavel den vorm heeft van een olifantenhaak, en verder de Rakna Mala Bloem, die in de zee in den mond van een draak is te vinden. Al deze dingen zijn zeer moeilijk te verkrijgen; indien zij echter zonder deze terugkeeren, zullen zij nooit geluk en vrede vinden. De vijf vrienden beloven, niet zonder deze dingen naar Kĕdah te willen terugkeeren, en nadat zij de gevaarlijke zeeën hebben doorvaren, komen zij n de verboden zee, de zee van het Zuiden (laoeit larangan, laoet sĕgara kidoel). Na zeven dagen en zeven nachten ziet Tĕrong Pipit met zijn kijker het land Pisang Mĕnggala. Zij loopen de riviermonding binnen, roeien stroomopwaarts en gaan op de rivier voor anker. Uit het bosch klinkt het gebrul van de olifanten en neushorens.

Op den volgenden ochtend kondigt het kraaien van den boschhaan het komen van den dag aan. De vijf vrienden wapenen zich, stappen aan land en slaan met hunne zwaarden de Pisang Mĕnggala's af, totdat een groote open vlakte is ontstaan. Onder donderend gebrul komen tienduizenden neushorens en olifanten uit het bosch en werpen zich op de vrienden, die met hunne zwaarden de beesten afmaken, totdat deze na drie dagen en drie nachten hun aanvallen opgeven en zich in het bosch terugtrekken. De vijf vrienden volgen hen, om hun vorst, den witten olifant, te zoeken. Als zij het bosch binnendringen, vluchten de andere dieren, alleen de witte olifant blijft staan en valt Sĕlampit aan, dien hij het eerst gewaar wordt. Met zijne slagtanden kan hij Sĕlampit niet deren, hij pakt hem echter met zijn slurf en slaat hem tegen een boom, zoodat hij neervalt, en belet hem, weer op te staan. Sĕlampit roept Tĕrong Pipit, hem te helpen, deze komt met de andere vrienden en springt op den rug van den olifant, wordt echter door het dier weer afgeworpen en ontsnapt alleen aan den dood, doordat hij tusschen de slagtanden glijdt en Djĕroen op den rug van den olifant springt. Ook deze vliegt er af, en zij herhalen

het spel, totdat eindelijk de olifant Sĕlampit uit het oog verliest en deze kans heeft te ontsnappen. Langen tijd worstelen zij vergeefs met het dier; eindelijk slaagt Sĕlampit er in, de slagtanden te pakken en vast te houden, Djĕroen pakt het oor, Tĕrong Pipit springt hem op den rug, en Pĕkoelon Doeli en Gĕlam pakken de voeten en lichten ze op. Trots alle krachtinspanning kan de olifant zich niet meer bevrijden, en onder vreeselijk gebrul geeft hij zich aan zijn lot over. Hij wordt aan den oever van de rivier gebracht en getemd, samen met andere olifanten, die de vrienden nog vangen. Als zij tam zijn, worden ze op het schip gebracht.

Tĕrong Pipit vraagt dan Prinses Sinar Boelan om verdere instructies. Zij verzoekt nog om de Rakna Mala bloem, die ergens in de zee moet zijn, te vinden; zij heeft zeven kelken, de een boven de andere, zeven verschillende geuren, en zeven verschillende kleuren: van goud, zilver, brons, kope[illegible] en verschillende edelsteenen. Tĕrong Pipit meent, dat zij, indien zij de bloem zouden kunnen koopen of tegen iets anders inruilen, er makkelijk een stuk of tien of twintig bij elkaar zouden kunnen brengen; de prinses zegt echter, dat de bloem op die wijze niet is te verkrijgen, want noch de tuin noch de bloempot, waarin zij groeit, zijn bekend, en slechts met de hulp van Sang Sĕnoehoen kunnen zij hun doel bereiken. Zij moeten naar het eiland Anoesa Sari in de Sĕgara Kidoel-zee varen, de speelplaats van de goden en hemelsche nimfen, en aldaar met de Djogi's en Brahmanen bidden, kaarsen en wierook offeren en indien Sang Sĕnoehoen hun genadig gezind zal zijn, zullen zij de bloem vinden.

De vijf vrienden houden krijgsraad en besluiten, ook deze schuld nog te betalen. Nadat het schip van brandhout en water is voorzien, gaan zij onder zeil en bereiken na zeven dagen en zeven nachten de verboden zee en Anoesa Sari. Zij ankeren, gaan aan wal en maken een rustplaats klaar; de dames vermaken zich met het zoeken van schelpen en het visschen met het werpnet. Tĕrong Pipit begint te bidden en te vasten, offert kaarsen en wierook en smeekt de Djogi's, Brahmanen en Dewa's, die als opperhoofden over het eiland waken, en verder Sang Sĕnoehoen, dat zij de bloem zonder moeilijkheden zullen mogen verkrijgen en dat de plaats, waar zij te vinden is, hun worde geopenbaard. Tot laat in den nacht zet hij zijn vroom werk voort en valt dan in diepen slaap (trance). In den droom verschijnt hem een oud man, die hem zegt dat de bloem te vinden is ten Oosten van Anoesa Sari in de Sĕgara Kidoel in den mond van den draak Bĕrma Sakti, die haar bewaakt. Deze draak huist op een rots, waarvan de juweelen spits reeds uit de verte schittert. Ontelbare slangen en visschen zijn aan hem onderworpen, en niet makkelijk zal de bloem te winnen zijn, doch in moeizamen strijd met vijanden, welke echter voor hen slechts het verlies van wapens met zich mee zal brengen. Den volgenden ochtend vertelt Tĕrong Pipit zijn droom, en de vrienden besluiten, dadelijk den tocht te beginnen; de vrouwen moeten op het eiland achterblijven. Alle kanonnen worden geladen, en zij gaan onder zeil. [illegible]verte zien zij reeds den verblindenden glans v[illegible]ts en houden er recht op aan. Bĕrma Sakti w[illegible]s, dat zij komen en wat hun doel is en [illegible]n leger, de slangen, walvisschen, haaien, [illegible], sahnak's (?) en zwaardvisschen tegen hen uit. Het wordt donker op de zee, bergenhoog rijzen de golven, en gelijk eilanden duiken de visschen op en werpen zich op het schip. Sĕlampit, Pĕkoelon Doeli en Djĕroen weren met zwaard, lans en kris de aanvallers af, en Tĕrong Pipit en Gĕlam laden de kanonnen en schieten ze af. Zeven dagen en zeven nachten duurt de strijd en een groot aantal visschen wordt gedood. Sĕlampit heeft groote moeite, zijne oogen te beschutten, waarnaar de zwaardvisschen stooten (De maleische auteur voegt hier in: Tot zoover alleen mag ik de lezers vertellen, hoe het Sĕlampit in den strijd tegen de zwaardvisschen ging, want het is mij door oude menschen verboden om te zeggen, op welke wijze Sĕlampit tegen de zwaardvisschen streed). Eindelijk staken de visschen den aanval, de zee is vol met lijken, en woedend duikt Bĕrma Sakti op. Geweldige golven, donder en bliksem, wolkbreuk, storm en duisternis begeleiden zijn verschijnen. Als een eiland rijst zijn hoofd uit de golven, geweldige watermassa's in de lucht spuitende, die neervallend het schip haast doen vergaan. De vijf schieten alle kanonnen op hem af, en de draak kan het schip niet bereiken, omdat hij door de kogels, die hem niet kunnen wonden, ver teruggeslingerd wordt. Voortdurend herhaalt hij echter zijn aanval en drie dagen en drie nachten duurt de strijd. Eindelijk wordt de draak vermoeid en met donderende stem roept hij den vrienden toe, op te houden met schieten en zijne vraag te beantwoorden, waarom zij zijne

woonplaats hebben aangevallen en zijne onderdanen hebben gedood. Nog nooit zijn menschen hier zoo te werk gegaan en als zij hem zeggen, wat zij wenschen, zal hij het geven. De vijf staken het vuur en Tĕrong Pipit verklaart, dat zij slechts zijn gekomen om den bruidsschat van de prinses van Djohor, overeenkomstig den wensch en de gelofte harer ouders, te halen, maar niet, om hem in zijn rust te storen, dat zij echter onverwachts door de visschen waren aangevallen en zich moesten verdedigen. Zoodra zij de bloem hebben gevonden, zullen zij terugkeeren. Bĕrma Sakti antwoordt, dat hij hun de bloem zal geven, dat zij dan echter ook niet langer den vrede mogen verstoren. Hij opent zijn mond en spuwt de [illegible] aan Tĕrong Pipit toe, die ze in ontvangst [illegible] ze met zijne vrienden bewondert. De [illegible]rkelijk[illegible] zich neerzinken in de zee, die in groote o[illegible] raakt, dan vallen echter enkele druppels re[illegible] zonneschijn, een zacht windje waait, de draak Bĕrma Sakti verdwijnt, en Dewa Indra Djaja krijgt zijne godengestalte terug. Voordat hij terugkeert naar het godenverblijf, bezoekt hij het schip en vertelt de vijf vrienden, dat hij de draak is geweest, tegen wien zij hebben gestreden, en dat hij nu verlost is van den vloek, die op hem heeft gerust. Zij bewijzen hem de sĕmbah, en hij keert terug naar het godenverblijf.

De vijf vrienden bereiken gelukkig weer Anoesa Sari, en Tĕrong Pipit geeft de bloem aan Prinses Sinar Boelan, die ten hoogste verblijd haar achter het oor steekt; de bloem verliest nooit geur of kleuren. Allen schepen zich in, Tĕrong Pipit vermaant het schip nog eens, indachtig te blijven aan de gezworen trouw, en in snelle vaart zeilen zij terug. Djĕroen en Gĕlam zijn weer buiten zich zelf van pleizier, tot verdriet van Tĕrong Pipit en Sĕlampit die geen rust meer kunnen vinden, tot groot vermaak echter van Pĕkoelon Doeli en zijne gemalinnen. Na twintig dagen bereiken zij Kĕdah, worden plechtig ontvangen, en in de audientie-hal bericht de vorst zijne avonturen.

Een plechtig feest (chandoeri) heeft plaats, en de bruiloft van Pĕkoelon Doeli en Prinses Sinar Boelan [illegible]rdt veertig dagen lang gevierd onder leiding van [illegible]rong Pipit. Deze sluit ook, na afloop van de fees[illegible], het huwelijk tusschen Pĕkoelon Doeli en Prin[illegible]es Sinar Boelan volgens het oude vorstengebruik, en de prinses wordt gekroond tot vorstin (radja pĕrĕmpoean) van Kĕdah. Siti Dewi wordt Padoeka Likoe, Tĕrong Pipit wordt benoemd tot Eerste Minister (Pĕrdana Mĕntĕri) Djĕroen tot Tĕmĕnggong en Gĕlam tot Patih.

Onder het rechtvaardig gezag van den vorst komt Kĕdah tot grooten bloei en beroemdheid in alle Maleische landen en in Java, en de vijf vrienden blijven tot aan den dood in hechte trouw vereenigd.

*
* *

Zoo bericht de Hikajat Tĕrong Pipit. Hoe de auteur aan dit verhaal is gekomen, is eene zeer belangrijke vraag, die ik echter niet durf beantwoorden. Een voorbeeld uit de Maleische literatuur zou ik op het oogenblik niet kunnen noemen; de Rakna Mala-bloem zelf speelt in de Maleische literatuur slechts eene onbeduidende rol. Zij wordt „Boenga Widjaja" genoemd, in de „Hikajat Sĕri Rama" vermeld als attribuut van Mahabisnoe [1]), (volgens de Indische mythologie wordt door Wishnoe eene lotusbloem in een zijner vier handen gedragen [2]) en in de „Sjaër Kin Tamboehan", die echter aan den Javaanschen Pandji-cyclus is ontleend, wordt vermeld:

Kin Tamboehan sabĕrmoela,
Di-bĕri-nja mĕmakai merah poela,
Ka kajangan di-panggil batara Kala,
Mĕngambil boenga Widjaja Mala [3]).

Volgens Wilkinson [4]) vergelijkt de Maleier den verlevendigenden invloed van de aanwezigheid van zijne geliefde met het „water des levens" (ajĕr oetama djiwa), dat alleen Siwa bezit, of met de „nooit verwelkende bloem" (boenga widjaja mala), die dooden in het leven kan terugroepen. Van eene Maleische legende, aan de Widjaja Mala bloem verbonden, is mij verder niets bekend, en ik veronderstel, dat de auteur van de „Hikajat Tĕrong Pipit"

---

1) Dr. Stutterheim, *Ramalegenden* enz., I, 246 noot 186.
2) W. J. Wilkens, *Hindu Mythology*, bl. 121.
3) Vers 145 in De Hollanders *Handleiding Maleische Taal* enz.
4) R. J. Wilkinson *Malay Beliefs* bl. 49.

wel uit Javaansche bronnen zal hebben geput. Het zou van groot belang zijn, die bron te vinden, en daar ik zelf te weinig bekend ben met Javaansche literatuur en Javaansche legenden, hoop ik dat een van de lezers van „Djåwå" mij zal willen inlichten.

Wat de Rakna Mala bloem of Widjaja Mala bloem, vp Java Widjajakoesoema genoemd, betreft, het Javaansch-Nederlandsch Woordenboek van Gericke en Roorda [1]) vermeldt het volgende: Naam van een bloem, dien vorst Kresna bezat en op het hoofd droeg, en die gezegd wordt op een moeilijk toegankelijke plaats van Noesa Kĕmbangan te groeien. De Javaansche Vorsten laten bij het begin van hun regeering door een vertrouwd gezantschap die bloem van Noesa Kĕmbangan halen, om die te bezitten tot een heilig onderpand van een duurzame rege[illegible] ring en lang leven (Babad Tanah Djawi, ed. Mei[illegible] ma 1874, 327, 329; Bijdr. tot de Taal-, Land- [illegible] Volkenkunde, N. R. III, 171). Het is de bloem va[illegible] den wilden koolboom, Pisonia sylvestris, nat. fam. der Nyctaginaceae (zie Greshoff in Bulletin kol. mus. Haarlem, Mei 1894). Volgens Wilkens, MS. Jav. Woordenboek, heet het, dat bij die gelegenheid door den jongen Vorst de bloempjes worden opgegeten van een bekenden boom, welks bladeren te Banda veel als groente worden gebruikt, „kool bandang" (eigenlijk „kool van Banda") geheeten; dit is de zoogen. „wilde koolboom".

Dr. Stutterheim, tot wien ik mij om verdere inlichtingen heb gewend, is zoo vriendelijk geweest, mij de volgende gegevens te zenden, welwillend verstrekt door Pangeran Haria Hadiwidjaja. Inderdaad wordt nog steeds de bloem, geheeten Widjajakoesoema, van een klein rotsig eilandje, ten Zuiden van Karang Bolong en ten Oosten van Noesa Kĕmbangan, gehaald en wel een paar dagen na de troonsbestijging van den vorst. De bloem wordt gehaald door de „abdi dalĕm Soeranata", die onder een Boepati Anom staan. (De „abdi dalĕm Soeranata hebben in den kraton den dienst in de „hofkapel", de kratonmoskeeën, doch staan niet onder den Pĕngoeloe). De Boepati Anom der abdi dalĕm Soeranata gaat te voet naar Tjilatjap, laat zijne begeleiders achter en begint op het eiland „tapa" uit te oefenen. Hij heeft twee doozen bij zich, een groote gouden en een kleine gouden, welke laatste hij in zijn hoofddoek bewaart. Tijdens de „tapa" ontvangt hij de ingeving van de Ratoe Kidoel, dat de bloem hem geschonken is (in de hoofddoekdoos, dus de plaats, die van den hoogsten eerbied getuigt). De groote doos vult hij met geplukte bloemen. Een en ander wordt bewaard in de poesaka-kamer van de kraton, na afloop van de plechtigheid der ontvangst. Het gebruik heet te stammen uit den tijdvan Praboe Krĕsna (die over een dergelijke bloem beschikte). De bloem is de Pisonia [illegible]tris. — De bedoelde Boepati Anom staat [illegible]g en mag rechstreeks correspondeeren [illegible]vorst (dus als de Rijksbestierder, Kolo[illegible]andant enz.). Hij staat dus niet onder [illegible]goeloe.

Pangeran Haria Hadiwidjaja voegt er nog bij eene teekening van de Widjajakoesoema, ontleend aan een plantkundig werk, waarvan titel en schrijver hem onbekend zijn. Het onderschrift is in het Duitsch en ik vermoed, dat de teekening en de beschrijving afkomstig zijn uit het bovengenoemd artikel van Greshoff.

Drie vragen, die wel van belang zijn, blijven nog onbeantwoord:

1) Hoe komt in de Javaansche mythologie Krĕsna in het bezit van de Widjajakoesoema-bloem, en welke eigenschappen worden daaraan toegeschreven?

2) Bestaat er in de Javaansche mythologie een legende, dat Indra Djaja door een vloek wordt gedwongen in de gedaante van den draak Bĕrma Sakti de Widjajakoesoema-bloem te bewaken en van dien vloek verlost wordt, als hem door menschen de bloem wordt afgedwongen?

3) Hoe is het verband ontstaan tusschen de Widjajakoesoema-bloem en de bloem van Pisonia sylvestris, welke boom volgens de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië ook nog op andere eilanden b.v. Madoera, voorkomt?

---

1) I. bl. 471 s.v. [illegible].

BESCHOUWINGEN OVER DE BESTUDEERING DER JAVAANSCHE LETTERKUNDE

door

Dr. Th. PIGEAUD.

Naar aanleiding van: Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch (Kidung Sundâyana), door C. C. BERG. Uitgave van het Departement van Onderwijs en Eeredienst. Drukkerij „De Bliksem", Soerakarta 1928. 251 blz.

Zooals in het Voorwoord van dit boek te lezen staat, is Prof. Berg begonnen het te schrijven met de bedoeling een uitgave voor schoo[illegible] met aanteekeningen van een ouderen Ja[illegible] tekst te leveren, ten dienste van het on[illegible] het Javaansch aan de Algemeene M[illegible] School te Soerakarta, waaraan hij destij[illegible] leeraar verbonden was. Vandaar dat, eenigszins in tegenspraak met den titel, in het boek de tekst van de Kidoeng Soenda, die 25 bladzijden beslaat, vooropgaat. De daarop volgende mededeelingen „over de oudere Javaansche letterkunde" beslaan ruim 130 blz. Daarachter vindt men nog „iets uit de ontwikkelingsgeschiedenis van de Javaansche taal" (blz. 166—229); ten slotte komen de „aanteekeningen bij de Kidung Sundâyana". Een woordenlijst en een register zullen afzonderlijk gedrukt worden.

Men ziet, het boek biedt werkelijk heel wat: de titel „Inleiding" is niet ten onrechte gekozen voor dat deel van het boek, dat buiten de Kidoeng-Soenda-uitgave valt. Men kan zich alleen afvragen of door de uitbreiding en de wetenschappelijke behandeling van de stof, hoezeer ook welkom aan den belangstellenden niet-vakkundige, de bruikbaarheid van het werkje als schoolboek niet geleden heeft. Waarschijnlijk zal de „Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch" in vele klassen beter diensten doen als handboek voor den leeraar dan als leerboek voor den leerling. Prof. Berg geeft dit ook zelf te kennen in een naschrift op blz. 164. Het verspreiden van zulke handboeken is echter misschien een even goede weg om het onderwijs van degelijke leerstof te voorzien, als het uitgeven van schoolboeken, mits de leeraar de stof zelfstandig kan verwerken.

Met de onderwijs-technische zijde van Prof. [illegible]rg's werk zullen wij ons thans echter niet be[illegible]houden. Evenmin verwachte men hier een [illegible]spreking van zijn mededeelingen over de ontwikkelings-geschiedenis van de Javaansche taal en over zijn aanteekeningen bij de Kidoeng Soenda. Wellicht wordt daarop de aandacht gevestigd op een andere plaats in dit tijdschrift. Hier zal alleen het een en ander in het midden gebracht worden over de mededeelingen „over de oudere Javaansche letterkunde".

Prof. Berg heeft dit gedeelte van zijn boek ingedeeld in paragrafen, niet in hoofdstukken, wat het overzicht niet in elk opzicht vergemakkelijkt. Hij begint met een aantal paragrafen, waarin hij een korte schets geeft van de ontwikkeling van de Javaansche beschaving. Terecht beschouwt hij deze ontwikkeling in verband met de staatkundige geschiedenis van het oude Java, die haar zwaartepunt in den loop der tijden van West naar Oost verplaatst heeft. Aan de oude, van Prof. Kern en Dr. Brandes afkomstige, maar eigenlijk minder juiste onderscheidingen in de Javaansche taal- en letterkunde: „Oud-Javaansch," „Middel-Javaansch" en „Nieuw-Javaansch," hecht Prof. Berg nu deze beteekenis, dat onder „Oud-Javaansche" letterkunde verstaan zal worden de letterkunde der Oost-Javaansche kraton's (van Kaḍiri en Madjapahit, van de 10e eeuw af tot den ondergang van Madjapahit, ± 1500), onder „Middel-Javaansch" de letterkunde van de Javaansche kraton's op Bali (waarschijnlijk van het midden van de 14e eeuw af eigenlijk tot op heden) en onder „Nieuw-Javaansch" de letterkunde van Mataram en later van de beide Vorstenlanden.

Bij een vorige gelegenheid, in zijn proefschrift *), heeft Prof. Berg het onderscheid tusschen „Middel-Javaansche" en „Oud-Javaansche" gedichten genoemd een verschil in versmaat, tusschen „Middel-Javaansche en „Nieuw-Javaansche" een verschil in taaleigen. Dergelijke formuleeringen zijn desnoods ter wille van de kortheid wel te aanvaarden, er zijn echter wel degelijk ook bedenkingen tegen. Zoo is een gedeelte van wat oudere onderzoekers „Middel-Javaansche" letterkunde plachten te noemen waarschijnlijk toch wel op Java ontstaan, ofschoon later naar Bali overgebracht. Onder de kakawin's (kunstgedichten in Voor-Indische versmaten), een literatuurgenre dat zij rekenden te behooren tot de „Oud-Javaansche" literatuur, zijn er, naar men moet aannemen, eenige die op Bali gemaakt zijn. En het verschil in taaleigen tusschen enkele zoogenaamd „Middel-Javaansche" gedichten en sommige dichtwerken die men volgens de oude onderscheiding „Nieuw-Javaansch" zou moeten noemen, omdat de makers blijkbaar Moslims waren, is maar zeer gering.

Misschien ware het daarom beter geweest, indien Prof. Berg in dit boekje, dat voor het onderwijs bestemd is, de onjuiste uitdrukkingen „Oud-Javaansch" en „Middel-Javaansch" zooveel doenlijk vermeden, en juistere omschrijvingen gebruikt had. Houdt men hem aan de letter van zijn verklaringen dier termen, dan is de titel van het boek „Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch" reeds niet in overeenstemming met den inhoud. Immers behalve „Oud-Javaansch" („de letterkunde der Oost-Javaansche kratons") behandelt hij ook, en uitvoerig, wat hij zelf „Middel-Javaansch" noemt („de letterkunde van de Javaansche kratons op Bali"). Zou het daarom niet beter geweest zijn, nu steeds duidelijker wordt dat de oude onderscheidingen niet opgaan (zelfs met voor- en na-Moslimsch blijkt dit het geval te zijn op Oost-Java en in Bali), voorloopig slechts vage uitdrukkingen als oudere en jongere of vroegere en latere Javaansche taal en letterkunde te bezigen, al zijn die niet zeer fraai. In tijd en wijle, wanneer onze kennis van het Javaansch en zijn letterkunde genoegzaam aangegroeid zal zijn, kan men dan nauwkeuriger onderscheidingen maken. Misschien zal alleen de indeeling in literatuurgenre's blijken wetenschappelijk voldoende verdedigbaar te zijn.

Prof. Berg maakt terecht van een dergelijke indeeling in literatuurgenre's gebruik om de stof nader te ordenen. Hij noemt: „vertalingsproza, epische, lyrische, erotische en didactische kunstdichten in Hindoeschen stijl (kakawin's), liederen (kidung's), die in hoofdzaak Pañji-verhalen, historische romans, bewerkingen van kakawin's, dieren-epen en enkele andere onderwerpen bevatten, religieuze werken, wetboeken en kronieken in proza, boeken met lessen over levenswijsheid (nīti) in proza en in poëzie en technische litte[illegible] litteraten". Prof. Berg belooft dan [illegible]rnaamst genre's enkele belangrijke [illegible]oemen. Vaak geeft hij echter vrij [illegible]n deze belofte inhoudt, enkele genre's [illegible]voerig besproken, van eenige geschriften zijn groote aanhalingen in vertaling opgenomen. Dit zijn die groepen literatuur-produkten, welke het onderwerp hebben uitgemaakt van Leidsche proefschriften en andere publikaties, grootendeels in de laatste tientallen jaren verschenen. Van andere, ook voor de kennis van het huidige Java zoo belangrijke groepen als de rechtsboeken en de moralistische werken vernemen wij echter niet meer dan toegezegd werd. Dit is daaruit te verklaren, dat over deze geschriften helaas nog steeds geen afzonderlijke studiën verschenen zijn. En Prof. Berg's werk baseert zich, zooals ook niet anders te verwachten is, slechts op reeds elders gepubliceerde onderzoekingen van hem zelf en van anderen. Wanneer er, zooals wij hopen, spoedig een tweede uitgave van dit werk zal uitkomen, zal men dan ook aan de uitbreiding van menige paragraaf de vordering van het wetenschappelijk onderzoek sinds het verschijnen van deze uitgave kunnen afmeten.

Het is niet de bedoeling hier een bespreking of zelfs maar een overzicht te geven van alle paragrafen. Dat zou gelijk staan met het bespreken van een groot deel van het tot nu toe gepubliceerde over de oudere Javaansche letterkunde. Hier worde slechts de aandacht gevestigd op een aantal zinsneden, die op verschillende plaatsen in het boek te vinden, en geschikt zijn om als uit gangspunt te dienen voor eenige meer algemeene beschouwingen.

*) *De middeljavaansche historische traditie*. Zie de bespreking hiervan in dit tijdschrift, VII, 1927, blz. 370.

In een paragraaf over de kakawins (blz. 46) noemt Prof. Berg de gekunsteldheid van deze groep gedichten bijzonder opvallend. Na eenige aanhalingen o.a. uit een geschiedenis van de Sanskriet letterkunde, waarin op dit verschijnsel wordt gewezen, zegt hij: „Men moet hier echter niet uit afleiden, dat het alleen de kakawins zijn, die aan deze onnatuurlijkheid van compositie lijden, evenmin als men zich er door mag laten verleiden aan een aantal gekunstelde kakawins alleen wegens deze gebreken alle verdienstelijkheid te ontzeggen. Gebreken zijn het in onze oogen, maar de Oosterlingen en onder hen ook de Javanen hebben een anderen smaak en een andere litteraire waardeering dan de [illegible] Europeanen van de 20ste eeuw". Prof. [illegible] dan „daar de kwestie van de wa[illegible] den vorm de geheele Javaansche [illegible] raakt", er op terug te komen, verde[illegible] boek.

Deze tweede b[illegible]spreking is waarschijnlijk te zoeken in eenige paragrafen, beginnende op blz. 184 over „enkele taal-psychische verschijnselen, invloed van het Sanskriet, het kramaïseeringsverschijnsel en het creoliseeringsverschijnsel."

In deze paragrafen vindt men toch niet precies de beschouwing die men zoekt „over de waardeering van den vorm der Javaansche letterkunde". Daarbij zou men immers verwachten iets te lezen te krijgen over den *norm der waardeering* als literaire kunst van Javaansche geschriften. Daarom worden die paragrafen hier verder niet besproken, ook omdat zij behooren tot het „iets uit de ontwikkelingsgeschiedenis van de Javaansche taal". Een verwante kwestie echter, ook betrekking hebbende op een waardeoordeel, roert Prof. Berg aan in een paragraaf, beginnende op blz. 151, over „het karakter van de Javaansche geschiedschrijving". Daar leest men: „Bij de beschouwing van de Javaansche babads, en dus ook van de Pararaton, moeten wij niet verwachten daarin geschiedschrijving aan te treffen naar Europeeschen trant". Verder spreekt Prof. Berg daar over de Javaansche geschiedbeschouwing, over denkvormen, klassifikatiesysteem en kosmisch-gemeenschapsgevoel. *)

Men zou terecht de vraag kunnen stellen, of de behandeling van deze min of meer wijsgeerige vraagstukken in een schoolboek wel op haar plaats is. Wanneer men Prof. Berg's werk echter als een handboek voor den leeraar beschouwt, is er m. i. geen bezwaar tegen ze ter sprake te brengen. Wellicht was dan echter een iets duidelijker en meer algemeen begrijpelijke uiteenzetting toch gewenscht geweest.

In dit geval, indien bij het onderwijs de leeraar het slechts als handboek behoeft te gebruiken, zou echter een paragraaf over de waardeering van Javaansche geschriften als literaire kunst, liefst te plaatsen zeer aan het begin van de „Inleiding", zeker ook niet overbodig geweest zijn. In het tegenovergestelde geval, indien een boek als dat van Prof. Berg als een leerboek geleerd moet worden, zijn beschouwingen over den grond van waarde-oordeelen m.i. te vermijden of slechts in de meest elementaire vorm op te nemen. Zij gaan bijna zeker boven het bevattingsvermogen van leerlingen eener Middelbare School.

Dit neemt niet weg, dat zij zeer belangrijk zijn en, meer dan tot nu toe pleegt te geschieden, de aandacht verdienen. In een beschrijving of een geschiedenis van een letterkunde, welke ook, is men immers gemeenlijk gewoon te zoeken een oordeel van den beschrijver over de waarde der besproken werken als literaire kunstgewrochten. Er is m. i. geen reden om zich te onthouden van zulk een oordeel ten opzichte van de Javaansche letterkunde. Zoo langzamerhand geraakt er genoeg bekend van de voortbrengselen dezer literatuur en het feit dat wij weinig of soms niets weten van de schrijvers en van den tijd waarin zij leefden, is geen beletsel om te komen tot een waarde-oordeel betreffende de werken zelf. Ook bij de literaturen der Voor- en Achter-Indische volken vindt men vaak dit gemis aan dateering. Dit heeft echter niet verhinderd dat men daar wel literatuurgeschiedenissen in den boven bedoelden zin heeft trachten te schrijven.

Bij het vestigen van zulk een waarde-oordeel is het natuurlijk noodig een norm te hebben, ten einde daaraan de literaire waarde van het te bespreken werk af te meten. Om zulk een norm of maatstaf te verkrijgen staan er verschillende wegen open. Vooreerst kan men aan de inheemsche taalbeoefenaars den maatstaf ontleenen, waar-

*) Zie in Djåwå VII, 1927 blz. 321 mijn studie over: Alexander, Sakènḍèr en Sénapati.

mede zij de waarde der produkten hunner eigen literatuur plegen te bepalen. Indien er geen vaste maatstaf bestaat, is het toch wenschelijk bij de bespreking van de voornaamste werken een min of meer gezaghebbend inheemsch oordeel te vermelden. Het is in ieder geval van belang te weten, welke werken als voorbeelden of als klassieken hebben gegolden. Volgt men deze methode, dan heeft men de meeste kans recht te doen wedervaren aan den geest van de vreemde literatuur.

Een andere weg om te komen tot een oordeel over de literaire waarde van produkten eener vreemde letterkunde is het aanleggen van een maatstaf, die bewezen heeft goede dienst te kunnen doen bij het vellen van een oordee[illegible] over literatuur-produkten in de eigen of ee[illegible] nauw verwante West-Europeesche taal. Di[illegible] houdt in zich, dat men de termen, die bij de literatuur-beschouwing dier talen gebruikelijk zijn geworden, ook op de letterkunde der vreemde taal tracht toe te passen.

Het is begrijpelijk dat deze tweede methode veelal, het zij bewust en systematisch, het zij onbewust, gevolgd wordt. Immers men kan in den regel niet dan met moeite, wanneer het gaat om waarde-oordeelen, afstappen van een standpunt, van waar men nu eenmaal gewoon is een oordeel te vellen of anderen een oordeel te zien vellen. Het postvatten op een ander standpunt is meestal nog veel moeilijker. Mits men duidelijk late blijken, dat men staat op het standpunt van de literaire kritiek der eigen taal, is er ook niet al te veel bezwaar tegen, den maatstaf, dien men nu eenmaal gewoon is te zien gebruiken, ook aan te leggen bij het afmeten der waardeering voor produkten eener vreemde letterkunde. Het voordeel, verbonden aan deze wijze van doen, is, dat men hierdoor lezers, die niet in de gelegenheid zijn de besproken werken zelf te lezen, vrij gemakkelijk, door het gebruik van de hun welbekende termen, een denkbeeld kan geven van de vreemde literatuur.

Zoo is het gebruikelijk geworden om, bij voorbeeld, het grootste deel van de Javaansche letterkunde te bestempelen als Middeleeuwsch. De lakons, tooneelstukken van de wajang, besprekende, heeft men wel den term drama gebezigd, en men heeft er de tragiek in gezocht. En gedeelten van de verhalende letterkunde heeft men epische gedichten, andere romans genoemd. Prof. Berg spreekt o.a. van lyrische gedichten.

Een bezwaar is er toch tegen dit gebruik van vreemde termen bij de beschouwing eener literatuur. Dit is hetzelfde bezwaar als dat wat bestaat tegen het bezien van de Javaansche babads als geschiedkundige geschriften; elders heb ik daarop reeds gewezen. De Westersche lezer denkt dan aan Westersche geschiedkundige geschriften. Als vervolgens de Javaansche babads, gemeten volgens den maatstaf dezer Westersche geschriften, zelfs van die uit de Middeleeuwen, te kort blijken te schieten in zin voor historische [illegible] is men geneigd hen onbetrouwbaar en [illegible]elling van den staat van zaken onwaar [illegible] Hiermede doet men hun echter on[illegible] men de babads geschiedkundige genoemt, zonder nader te verklaren hoe deze term in dit ge[illegible] te vatten is, is men reeds op een dwaalspoor[illegible] Men kan eigenlijk alleen bij wijze van spreken van de babads zeggen dat het geschiedkundige werken zijn, in zoo verre dat zij, voor een gedeelte althans, onderwerpen uit de geschiedenis behandelen. De geest, waarin zij geschreven zijn, is een andere dan die waardoor de Westersche geschiedschrijving beheerscht wordt of meent zich te laten beheerschen.

Ook bij het gebruik van andere termen van de West-Europeesche letterkunde loopt men gevaar een niet passenden maatstaf aan te leggen en ten gevolge daarvan een onrechtvaardig oordeel te vellen. Dit zou bijv. licht kunnen gebeuren indien men, vernemende dat de Javaansche lakons als tooneelstukken worden opgevoerd, hun waarde als tragedies of als komedies zou willen gaan bepalen. Men kan bij het lezen van de inhoudsopgaven van lakons al spoedig gebeurtenissen en verhoudingen vinden beschreven, die voor een West-Europeesch dramaturg een goed onderwerp voor een tragedie geweest zouden zijn. Indien men dan bemerkt dat de Javaansche lakon van deze dramatische gegevens geen gebruik maakt, of hen hoogstens als bijkomstig aanduidt, kan men komen tot het oordeel, dat de lakon een slecht tooneelstuk is. Ook hiermee doet men echter weer onrecht. Wanneer men de lakons tooneelstukken noemt, behoort duidelijk te blijken, dat deze term alleen gekozen is omdat de wijze van

opvoering der lakons in de verte gelijkt op een Westersche tooneelopvoering. De geest die spreekt uit de lakon is een geheel andere dan die van het moderne West-Europeesche tooneel met zijn tragedies en komedies; om een hem verwanten geest te vinden in de Europeesche literaire kunst zou men vele eeuwen terug moeten gaan.

Ook op een andere wijze kan de blik op een vreemde letterkunde vertroebeld worden, en het oordeel over haar produkten minder juist, ten gevolge van het blijven staan op het standpunt van waar men gewoon is de West-Europeesche literatuur te beschouwen. Wanneer men in de vreemde letterkunde werken vindt van [illegible] welke vrijwel overeenkomt met een [illegible] genre in de eigen of een verwant[illegible] dan is men allicht geneigd aan d[illegible] literatuur-produkten ook in ruime mat[illegible] langstelling te doen [illegible] en als literaire kunstwerken, en hun al[illegible]ig een hoogeren rang toe te kennen dan de inheemsche taalkenners plegen te doen. Iets dergelijks dreigde wel eens te geschieden met de Javaansche dongèngs, in het algemeen met de verhalende proza letterkunde van tal van Aziatische volken.

De waardeering, die in de West-Europeesche letterkunde het proza-verhaal, het sprookje en de roman geniet, kan er toe leiden, dat men ook bij de beschouwing van vreemde literaturen in het bijzonder aandacht besteedt aan het verhalende proza. Wanneer men onderhoudende verhalen, of ook wel realistische vertellingen vindt, waardeert men die zeer. Men kan dan licht geneigd zijn hen te beoordeelen naar den maatstaf die gebruikt wordt voor West-Europeesche verhalende letterkunde: juiste psychologische karakter-teekening, logische ontwikkeling, humor. Of men ontmoet „sprookjes" en waardeert die om hun „kinderlijkheid". Men kan dan licht gaan veronderstellen dat de kringen, waarin die prozaverhalen gemaakt of verteld werden, en de letterkunde in het algemeen, ook in sterke mate de goede eigenschappen bezaten, waarvan men de uiting in de verhalen meent te vinden. Maar hier geraakt men weer op een dwaalweg. In het verhalende proza, althans op Java, uitte zich bij lange na niet het zuiverst wat men den geest van de Javaansche letterkunde kan noemen. Inheemsche taalkenners plachten die proza-verhalen ook nauwelijks tot „de letteren" te rekenen. Op Java zijn zij meerendeels pas onder Westerschen invloed schriftelijk vastgelegd. De literaire verdienste, die men erin zou meenen te ontdekken, kan vaak blijken geheel bijkomstig, de humor niet als zoodanig bedoeld te zijn. Door het verkeerde oordeel over het verhalende proza als literatuur-genre zou men er aldus toe verleid worden zich van de geheele letterkunde een onjuiste voorstelling te maken.

Toegegeven dat deze en dergelijke beschouwingen over de literaire waarde van de Javaansche geschriften niet op hun plaats zijn in een schoolboek en wellicht ook minder in een handleiding zoo beknopt opgezet als Prof. Berg's boek, het is toch wel dienstig er rekening mede te houden.

Vooral ook omdat het toepassen van uitdrukkingen uit het technische spraakgebruik van de West-Europeesche kunst op Javaansche kunstuitingen, indien zij niet zeer zorgvuldig gekozen worden, aanleiding kan zijn tot het ontstaan van een geheel valsch beeld van de Javaansche beschavingsgeschiedenis. Bijvoorbeeld: men leest in het boek van Prof. Berg in een paragraaf over „de bloei der Javaansche letteren onder Ayam Wuruk" (blz. 60): „daarnaast vertelt de Nāgarakṛtāgama van een soort cabaret-kunst, waar ook de koning deel in had". Hiermede is bedoeld de beschrijving van het groote feest in de maand Tjĕtra (Kasanga, Maart—April), dat misschien samenhing met de voorjaars-dag-en-nacht-evening. Ook wanneer men aanneemt dat in koning Ajam-Woeroek's tijd de oorspronkelijk waarschijnlijk religieuze beteekenis van dit feest reeds op den achtergrond was geraakt, dan wordt door het woord „cabaret" toch allicht een gansch verkeerde voorstelling opgeroepen.

Indien men het noodig acht ter bepaling van de gedachten voor Westersche lezers een hun bekende uitdrukking te gebruiken, dan ware het allicht beter geweest te spreken van een „met een carnaval te vergelijken feest". Daarmede zou men tevens recht hebben doen wedervaren aan het oorspronkelijke karakter van dit vroolijke feest, waarvan, naar men vermoeden kan, juist de uitbundigheid ook een religieuzen grond had.

Behalve de boven besproken zinsnede is het

dienstig nog enkele andere plaatsen in het boek aan te wijzen, omdat zij anders bij den niet-deskundigen lezer allicht misverstand zouden doen ontstaan. Aan het eind van een paragraaf welke begint op blz. 77 over „oud-inheemsche of oud-Voor- Indische invloeden in z.g. epische kidungs" leest men: „dat in den laatsten tijd met eenig succes getracht is aan te toonen, dat tot de beschavingen, uit welker vermenging het Hinduïsme ontstaan is, ook de Indonesische of, zoo men wil, Austro-Aziatische behoord heeft, daar de volkeren, die thans nog in Voor-Indië Indonesische talen spreken, eertijds talrijker en invloedrijker geweest moeten zijn; het kan dus zijn, dat in de Sanskṛt letterkunde Oud-Indonesische verhalen opgenomen zijn, die in den Indischen Archipel hun [illegible] parallellen hadden, zich èn in Voor-Indië èn in [illegible] den Archipel verder ontwikkelden, en tijdens de Hindu-kolonisatie vanzelf op Java elkaar weer vonden".

Bij het opnemen van zulk een hypothese (uit mijn reeds vermelde opstel over Alexander) evenals van die van Dr. Rassers en Dr. Stutterheim, die eraan voorafgaan, moet Prof. Berg wel het doel van het boek, het leerlingen in handen te geven om er zelfstandig mede te leeren werken, uit het oog verloren hebben. Het zal toch zeker niet zijn wensch zijn geweest dat voor scholieren deze en dergelijke veronderstellingen, waarvoor nog ternauwernood een steekhoudend bewijs bijgebracht is, besproken zouden worden. Men moet wel aannemen dat deze en dergelijke paragrafen bedoeld zijn als handleiding voor den leeraar, ter oriëntatie in de jongste resultaten van het onderzoek, niet als leerstof voor den leerling.

Ook dan nog zou echter een niet vakkundig leeraar uit de boven aangehaalde passage zich een verkeerd denkbeeld kunnen vormen, en gaan meenen dat er thans nog in Voor-Indië volken zijn die „Indonesische talen" spreken. In plaats van „Indonesische talen" moet men lezen „Austro-Aziatische" of „aan de Indonesische verwante", in plaats van „Oud-Indonesische verhalen" leze men: „verhalen uit Austro-Aziatische of aan de Indonesische verwante talen".

Om dezelfde reden als de boven aangehaalde passage wil ik nog een aantal zinsneden aanhalen. Ook die moeten geschreven zijn uitsluitend met de bedoeling den lezer in staat te stellen zich een denkbeeld van de historische ontwikkeling te vormen. Om als leerstof te mogen dienen draagt het daar geschrevene m. i. nog al te zeer het karakter van een veronderstelling.

Men leest op blz. 87 in een paragraaf over: „de positie der Hindu-Javanen in de Midden-Javaansche maatschappij": „Op Midden-Java waren de Hindu-Javanen na den ondergang van den kraton der Çailendra's in een veel zwakker positie gekomen" (dan toen zij, hun beschaving, beschermd werden door een sterk centraal gezag). „Een gevolg van hun machtsverlies is geweest, dat de sch[illegible] grenzen, die hun kaste eerst scheidden van [illegible] het volk, eenigszins vervaagd zijn. De [illegible]an meer Javaansche elementen moet [illegible]avanisme verzwakt hebben, zoodat zij [illegible]ker en met veel minder strijd dan op Oo[illegible]Java het geval wa[illegible] Islam aanvaard hebben, die daarom da[illegible] Midden-Java meer vorm is dan werkelijkhe[illegible] Ja, zij hebben het verstaan om, toen de ondergang van het Hindu-Javaansche centrale gezag op Oost-Java hun de gelegenheid daartoe bood, uit hun schijn-Islam politieke munt te slaan, zooals blijkt uit den Midden-Javaanschen vorstentitel „panata gama", „regelaar, beschermer des geloofs". Door den Islam of althans met behulp er van tot nieuwe macht gekomen, hebben de Hindu-Javanen van Midden-Java een verdere assimilatie aan de massa van het Javaansche volk kunnen verhinderen. De cultuur van deze Hindu-Javaansche kaste in Mataram en in de Vorstenlanden is Hindu-Javaansch gebleven, evenals haar litteratuur, maar het Hindusche element in hun mengcultuur was door de toevoeging van steeds meer Javanisme in den loop der eeuwen zeer verzwakt geworden, en het nieuwe mengsel had nu bovendien een Moslimsch kleurtje gekregen; ook hier bleef naast de kaste der heerschers de groote massa van het volk staan met haar eigen cultuur, die door het Hindu-Javanisme slecht oppervlakkig aangetast was".

Men begrijpt dat deze paragraaf slechts bevat een veronderstelling van Prof. Berg met betrekking tot de geschiedenis van de Islamisatie van Java. Andere veronderstellingen kunnen daar tegenover geplaatst worden.

Zoo zou men met eenig recht kunnen ver-

moeden dat ook in Midden- en West-Java de plaatselijke gezaghebbenden (volkshoofden, Prof. Berg noemt hen elders „landjonkers"), als zij konden, tegenstand hebben geboden aan degenen die kwamen eischen dat zij zich zouden onderwerpen aan God en Zijn Gezant, tenzij zij er hun voordeel in zagen zich vrijwillig aan te sluiten bij de Moslimsche macht. Immers het Moslim worden beteekende tevens dat zij zich zouden onderwerpen aan het nieuwe centrale gezag, het Moslimsche Demak. Zij verloren daarmede dus de zelfstandigheid, die zij waarschijnlijk in ruime mate genoten hadden tijdens de nadagen van Madjapahit.

Een aanduiding in deze richting vin[illegible] de Babad Pasir (Pasir bij het huid[illegible] karta in Banjoemas). Daar leest [illegible] eerste Dipati van Pasir die den Islam [illegible] vervolgens op last [illegible] Soeltan van Demak met een gewapende [illegible] groot aantal Oost Preanger en Javaan[illegible]dschappen voor den Islam ging winnen en [illegible]lotte van dien Soeltan een fraaien titel en een groot grondgebied kreeg. Men kan moeilijk aannemen dat de bekeerde landschappen alleen omdat „hun Hindoe-Javanisme verzwakt was door de opneming van steeds meer Javaansche elementen" zich zoo spoedig lieten overtuigen van de waarheid van de Twee Woorden. Het is niet onwaarschijnlijk dat hun eigen versnippering van krachten en het voor het eerst weer vrij krachtige optreden van een centraal gezag heel wat gewicht in de schaal wierpen. De strijd van Islam tegen Hindoe-Javanisme op Oost-Java (volgens de Babad-overlevering Demak tegen Madjapahit, Mataram tegen Blambangan) is daarom waarschijnlijk zoo (betrekkelijk) fel geweest, zooals Prof. Berg ook te voren heeft opgemerkt, omdat de Oost-Javaansche vorstendommen krachtiger waren.

Wat Prof. Berg in het vervolg van het aangehaalde stuk zegt over de plaats van den Islam en het Hindoe-Javanisme in de latere Javaansche beschaving van Midden-Java lijkt mij ook als veronderstelling moeilijk te handhaven. Prof. Berg doet daarin o.a. een verklaring aan de hand voor het feit, dat hij meent te kunnen konstateeren, dat de Islam op Midden-Java meer vorm dan werkelijkheid zijn zou. Iets verder spreekt hij van schijn-Islam. Dergelijke stellingen en het gebruik van dergelijke uitdrukkingen zijn m.i. in hun algemeenheid moeilijk te verdedigen. Zij berusten op een niet voldoende breede en diepgaande kennismaking met de Javaansche samenleving in haar verschillende groepen. Hoogstens kan men zeggen, dat in sommige kringen, voornamelijk in Soerakarta, het leven nog minder dan op vele plaatsen elders in de Moslimsche wereld geleefd wordt naar de inzettingen van den Islam, dat men zich over dit feit al zeer weinig pleegt te schamen, en dat men, misschien meer dan elders, waarde hecht aan zekere wijsgeerige bespiegelingen, die slechts oppervlakkig of niet in overeenstemming zijn gebracht met de Moslimsche wereldbeschouwing. Juist van den vorm van den (orthodoxen) Islam is in die kringen weinig te bespeuren, aan den geest van Moslimsch godsdienstig denken kan men echter zeker niet allen invloed ontzeggen.

Daarom kan men nauwelijks met recht zeggen dat de kultuur van deze kringen in Mataram en in de Vorstenlanden Hindoe-Javaansch is gebleven, al zij het met een Moslimsch kleurtje. Hiermede is de invloed van den Islam te laag aangeslagen. Bovendien veronachtzaamt men hiermede de geschiedkundige ontwikkeling. Uit de letterkundige en de staatkundige geschiedenis is het waarschijnlijk te maken, dat er gedurende het tot stand komen van den huidigen staat van zaken in de Vorstenlanden tijden zijn geweest, dat de Islam ook op den uiterlijken vorm van het leven van alle kringen meer invloed had dan thans.

De verregaande onverschilligheid jegens de godsdienst die men thans soms vindt in zekere kringen is, kan men vermoeden, eerder te verklaren uit een ontwikkeling gedurende de laatste paar eeuwen, dan dat men haar onmiddellijk en rechtstreeks in verband moet brengen met Hindoe-Javanisme uit den tijd der bouwheeren van de tjaṇḍi Baraboeḍoer, een duizend jaar geleden.

Tenslotte: het gebruik van de uitdrukking „Hindoe-Javaansche kaste in de Vorstenlanden" als tegenstelling tot „de groote massa van het volk" kan ook maar al te gemakkelijk tot misverstand leiden; ook al vat men, met veronachtzaming van het attibruut Hindoe-Javaansch, kaste hier niet op in den Hindoeschen zin van endogame volksgroep, maar in de beteekenis die het dagelijksch spraakgebruik er aan hecht van: door

conventies van het maatschappelijk verkeer min of meer gesloten gemeenschap of stand. Zulk een stand of zulke standen bestaan er inderdaad in de Javaansche maatschappij, ofschoon hun onderling verkeer door lang niet zulke hooge scheidsmuren bemoeilijkt wordt als bij andere, vooral ook bij de West-Europeesche volken wel het geval pleegt te zijn. Maar het is m.i. geheel onjuist een dezer standen de Hindoe-Javaansche te noemen, hem bijna uitsluitend het bezit toe te kennen van een bijzondere beschaving, die Prof. Berg Hindoe-Javanisme noemt, en te stellen dat de kultuur van de groote massa van het volk, door dit Hindoe-Javanisme slechts oppervlakkig aangetast, daarnaast of daartegenover zou staan.

De tegenstelling tusschen nagara en désa, Rijks[illegible] zetel en platte land, waarvan Prof. Berg thans[illegible] denkt, (nagara mawa tata, désa mawa tjara, het Rijk, de hoofdstad, is de drager van de orde, het Dorp, het platte land, van de adat) is waarschijnlijk reeds sinds langen tijd alleen eenigszins merkbaar op staatkundig en maatschappelijk gebied. In algemeen kultureel opzicht is de doordringing van het gansche Javaansche land met beschaving van de Nagari reeds lang zoo sterk, dat men niet van: „slechts oppervlakkig aangetast" kan spreken. Slechts vermoeden kan men, dat er in vorige eeuwen ook ten aanzien van de geestelijke kultuur, bijv. de religie en de Hindoeïstische staats-eeredienst, een scheiding bestond; thans is daar echter nauwelijks meer iets van te bemerken.

Ten aanzien van de geestelijke kultuur, wereldbeschouwing en kunst heerschte er de laatste eeuwen, voordat de moderne Westersch-intellektualistische invloed doordrong, in alle standen van het Midden-Javaansche volk, onder de boeren zoowel als in den kraton, een zekere eenvormigheid, al waren er gradaties in de mate, waarin verschillende groepen aan het kultuur-bezit deel hadden.

Deze zelfde m.i. veel te ver doorgevoerde beschouwingen betreffende de oorspronkelijke samengesteldheid van de Javaansche beschaving heeft Prof. Berg uitgewerkt in zijn inaugureele rede, gehouden te Leiden in Februari van dit jaar. Hij komt er daar toe tot in den tegenwoordigen tijd een scheiding te willen maken tusschen Hindoe-Javaansch en „werkelijk" Javaansch. Het komt mij voor dat het maken van dit onderscheid in het Java van nu, ja ook reeds in het Java zooals zich dat sinds vele eeuwen aan ons voordoet, zonder zin en te onpas is. Met de bespreking, die Prof. H. Djajadiningrat aan deze rede gewijd heeft (Djawa IX blz. 209) kan ik dan ook gereedelijk instemmen.

Met het voorafgaande kan volstaan worden om den lezer een denkbeeld te geven van de vele en velerlei moeilijkheden die zich voordoen bij het schrijven van een Javaansche literatuurgeschiedenis. Van het bespreken van nog meer onderwerpen, hoewel verscheidene zich daartoe zouden leenen, moet ik afzien; liever wil ik nog iets opmerken aangaande den vorm van dit iets ove[illegible] oudere Javaansche letterkunde. Zeer [illegible]eft Prof. Berg naar overzichtelijkheid [illegible]n daarom den tekst in paragrafen [illegible]of geschreven. Wellicht ware het [illegible]d geweest die paragrafen ook iets meer systematisch te rangs[illegible]n, of althans de systematische indeeling [illegible] (eerst poëzie, dan proza) duidelijker t[illegible]uitkomen door een verdeeling in hoofdst[illegible] Nu maakt het licht een indruk van verwarring, wanneer men, te beginnen met blz. 64 t/m blz. 80, eenige paragrafen leest over: „verspreiding der Pañji-verhalen, Bali en zijn rol in de Javaansche letterkunde, kidungs, tengahan en macapat, de belangrijkste kidungs, de Pañji-romans, de historische romans, de Kidung Sunda, de overige kidungs, oud-inheemsche of oud- Voor-Indische invloeden in z. g. epische kidungs, de Calon-Arang" om van blz. 157 t/m blz. 164, nadat intusschen o.a. de Tantoe Panggelaran, de Pararaton en andere prozawerken behandeld zijn, wederom paragrafen te vinden over: de Pamañcangah, de Usana Jawa, de Usana Bali".

Aan het eind van deze bespreking gekomen, wil ik niet nalaten mijn waardeering uit te spreken voor Prof. Berg's werk. Indien in het voorafgaande al is gebleken, dat ik op verscheidene punten dit overzicht anders had gewenscht, hetzij meer leerboek, hetzij meer wetenschappelijk handboek, en in dit laatste geval grondiger wetenschappelijk, men mag niet vergeten dat het werk in betrekkelijk zeer korten tijd tot stand is gekomen op aandrang van anderen, om in een dringende behoefte van het onderwijs te voorzien. De bovenstaande opmerkingen willen dan ook wijzen op enkele der punten, die bij een

volgende uitgave wellicht eenige herziening behoeven, of waar de scheidslijn tusschen leerboek en wetenschappelijke verhandeling scherper getrokken kan worden. Het staat vast dat Prof. Berg recht heeft op de erkentelijkheid van allen, wien de studie van het Javaansch ter harte gaat, ook al waardeeren zij niet in allen deele het resultaat van zijn arbeid, omdat hij het aangedurfd heeft het eerste samenvattende overzicht over de resultaten van het nieuwere onderzoek binnen het bereik te brengen van niet vakkundige belangstellenden.

HET TAALKUNDIG GEDEELTE VAN C. C. BERG'S INLEIDING TOT DE STUDIE VAN HET OUD-JAVAANSCH (KIDUNG SUNDĀYANA)

door

S. J. ESSER.

Van de gelegenheid, mij geboden door de Redactie van dit Tijdschrift en door Dr. Pigeaud, die in zijn bespreking bepaalde gedeelten van Dr. Berg's boek buiten beschouwing heeft gelate maak ik gaarne gebruik voor het plaatsen eenige kantteekeningen, hoofdzakelijk op taal dig terrein. Ik wil dat echter niet doen dan mijn waardeering te hebben uitgesproken voor het door den Schrijver geleverde werk, speciaal het overzicht van de Oud-Javaansche literatuurgeschiedenis, waarvan met recht gezegd kan worden dat het in een leemte voorziet, en waarvan het belang ver uitgaat boven dat van een leerboek voor de Algemeene Middelbare School te Solo. Onderstaande opmerkingen, die zich in hoofdzaak beperken tot punten ten aanzien waarvan ik tegenover de meeningen van den Schrijver iets positiefs kan stellen, wenschen dan ook uitdrukkelijk beschouwd te worden als deel uitmakende van die opbouwende critiek waarvoor Dr. Berg zich in het Voorbericht en op p. 184 aanbevolen houdt.

Dat de Schrijver behalve een schets van de Oud-Javaansche literatuurgeschiedenis c. a. ook een overzicht van de voornaamste taalverschijnselen heeft opgenomen, is zeer begrijpelijk. Zijn doel was om de Solosche leerlingen in staat te stellen een Oud-Javaanschen tekst zelfstandig te lezen, en daartoe was, in aanmerking genomen de groote verschillen op grammaticaal gebied tusschen Oud- en Nieuw-Javaansch, een korte handleiding noodzakelijk, waarvoor uit den aard der zaak Kern's grammaticale opstellen niet konden dienen. Dat de auteur zich bij het schrijven van die handleiding niet alleen de A.M.S.-leerlingen voor oogen heeft gesteld, maar tevens de wetenschap heeft trachten te bevorderen door nieuwe inzichten te verdedigen en critiek te leveren op wat hem onjuist scheen, kan hem, op zichzelf beschouwd, slechts als verdienste worden aangerekend. Een andere vraag is echter of hij zijn doel altijd bereikt heeft, en niet beter had gedaan f bepaalde gedeelten geheel weg te laten óf zijn ng duidelijker uit te spreken dan wel zijn nt zorgvuldiger te fundeeren. Dit geldt l van zijn opmerkingen van polemische kking, waarin de Schrijver over 't algemeen niet gelukkig is, en w et nut mij in een boek als dit bovendie us voorkomt. Zoo behandelt hij b.v. 5 v. [1]) het prefix *maka-* en merkt daarbij op dat zijn opvatting van „het tweede *maka-*" eenigszins afwijkt van die van Kern, zonder dat het mij is mogen gelukken om vast te stellen wat eigenlijk zijn bedoeling is. Kern noemt de beteekenissen „maken tot, gebruiken als" enz. en „uitmaken, vormen, strekken tot" enz. van dit prefix in één adem, zoodat dus een vorm als *makastrī* („als echtgenoote optreden, tot echtgenoote strekken") eigenlijk een causativum zou zijn. Berg noemt *maka-* in de eerste beteekenis „de actieve, genasaleerde vorm van een praefix *paka-* . . . . . . waarin de eenige eigenaardigheid is, dat de nasaleering het praefix in plaats van het grondwoord zelf treft", terwijl in het andere geval *maka-* deel heet uit te maken „van een medialen adjectivischen vorm, waarin de nadruk valt op het niet genasaleerd zijn van het grondwoord". Dat dit iets anders is dan de theorie van Kern is duidelijk, maar wat bedoelt de Schrijver eigenlijk? Moet volgens hem in het laatste geval gedacht worden aan het adjectivische of z.g.n. intransitief-passieve *ma-*? Maar dit komt in het Oud-Javaansch niet voor in zijn passieve

1) De volgorde van Dr. Berg's boek is bij onderstaande opmerkingen niet in acht genomen. Wel is gestreefd naar een zekere groepeering (eerst komen affixen ter sprake, daarna woordvorm, klankleer, spelling e.a., ten slotte algemeene opmerkingen over terminologie e.d.).

beteekenis, en bovendien verzet zich de imperatief *pakādhipati* „wees de opperheerscher"[1]) tegen deze opvatting. Dat het prefix *paka-* en niet het grondwoord genasaleerd wordt (*makapalana* „tot zadel gebruikende", *makapakō* „tot spil hebbende", enz.) is niets bijzonders, daar ook de verwante talen in dit geval geen prenasaleering van het grondwoord plegen toe te passen; wel is het verdwijnen van de *p* van het causatieve *pa-* in den vorm *maka-* een merkwaardigheid [2]), maar de Schrijver merkt zelf op dat dit in het Oud-Jav. meer voorkomt (*amalaku* van *palaku*, p. 208). Ik kan niet anders zien dan dat er geen enkel formeel onderscheid is tussch[illegible] *maka-* in de eene en in de andere beteekeni[illegible] dat Dr. Berg het verschil zoekt waar het [illegible] vinden is (dat in het tweede geval naas[illegible] *maka*-vorm geen passivum staat is geen for[illegible] onderscheid, maar vloeit [illegible] uit de bijzondere beteekenisontwikkeling [illegible]-). De verwarring wordt nog vermee[illegible] dat in den tekst sprake is van twee beteek[illegible]an *maka-*, terwijl in noot 2 op p. 227 wordt gesproken van „het tweede *maka-*".

Blz. 227 bevat nog meer onduidelijks: „Aan den éénen kant komen deze mediale vormen met *maka-* dus in beteekenis vrij wel overeen met de vormen met *pinaka-*, terwijl zij aan den anderen kant naar hun vorm soms nauwelijks verschillen van de constructie, waarin *a-* voor een samengesteld grondwoord treedt". Van een vorm met *maka-* kan men toch moeilijk zeggen dat hij formeel „nauwelijks verschilt" van een vorm met *a-*! Of heeft de auteur zich verschreven en bedoelt hij ook in 't tweede geval overeenkomst in beteekenis te constateeren? Daartegen pleit echter weer dat de beteekenis van *a-* die in dit geval in aanmerking komt (nl. die van *awiku* „als monnik optreden", *apatih* „Patih zijn", enz.; Kern, l.c. p.203) in Dr. Berg's boek niet wordt genoemd. De gedachtengang van den Schrijver blijft dus onzeker.

In noot 1 op dezelfde bladzijde wordt de uitdrukking *makabuddhi sāttwika* opgevat als te zijn afgeleid van het „samengestelde adjectief" (deze term komt beneden ter sprake) (*a*)*buddhi sāttwika* („goed van inborst"), daar men volgens den Schrijver anders zou moeten vertalen „*sāttwika* tot inborst hebben". Waarom deze vertaling noodzakelijk geacht en de eenvoudiger opvatting van Kern („een *buddhi sāttwika* hebben") verworpen wordt, wordt niet uitgelegd, hoewel *maka-* in de beteekenis „optreden als, zijn" door een substantief pleegt gevolgd te worden en niet door een adjectief, zoodat eenige adstructie wel gewenscht zou zijn geweest.

Een ander prefix *maka-*, optredende in combinatie met een frequentatief infix, bespreekt Dr. Berg op p. 228. Hierbij wordt aan Kern de opinie toegeschreven als zou men in dit geval te doen hebben met „een tertiaire formatie, waaraan [illegible]rafgegaan zijn een primaire vorming van een [illegible]act substantief met het praefix *ka-* uit het [illegible]ronkelijke grondwoord, en een secundaire [illegible]zetting daarvan in een frequentativum door infigeering van *-ĕl-*, *-ĕr-* of een variant daarvan". Dit zegt Kern echter niet: hij spreekt over *ma* (*a*) als „geplaatst vóór een met *ka* gevormd abstract substantief, met door *ar* enz. of herhaling aangeduide frequentatief- of intensief-beteekenis"[1]) (deze definitie slaat voor een deel op verschijnselen in verwante talen) en haalt op p. 221 met instemming van der Tuuk's opvatting aan dat *aka* of *maka* is „een voorhechtsel voor door 't inhechtsel *ar* drielettergrepig gemaakte woorden". Dat eerst *ka-* zou zijn voorgevoegd en daarna eerst het infix aangebracht, is dan ook niet aannemelijk.

Op p. 207 vinden wij iets soortgelijks. De Schrijver zegt hier in nt. 1: „Kern's behandeling van *a-* en *ma-*, die hij op één lijn stelt, kan mij weinig bevredigen. Zijn opvatting, dat in *ma-* twee oude praefixen, *ma-* en **mar-*, samengevloeid zijn, acht ik zeer aanvechtbaar. Zijn onderscheiding van *a-* en *ang-* (*ma-* en *mang-*) lijkt mij onjuist; het verschil in beteekenis ligt uitsluitend aan de nasaleering en heeft met het praefix *a-* of *ma-* zelf, dat in beide gevallen hetzelfde is, niets te maken." Nu is om te beginnen dit laatste iets wat eerst in 1908 door een studie van Dr. Adriani is komen vast te staan. Men kan er dus moeilijk Kern een verwijt van maken dat hij in 1901 dat inzicht nog niet had. In de tweede plaats zegt Kern juist niet dat in *ma-* de beide prefixen *ma-* en *mar-* zijn

1) Kern, Verspreide Geschriften, VIII, 218.
2) Naast dit *maka-* staat dan ook geen *aka-*!

1) l.c. p.223.

samengevloeid, maar dat „a, ma tevens de functie van a', ma' [met ' duidt hij den gutturalen r-klank aan] overgenomen" hebben [1]), precies het tegenovergestelde dus, daar een derde gang van zaken niet wel denkbaar is. Vermoedelijk hebben we hier te doen met een verschrijving van Dr. Berg of met een minder gelukkig gekozen term, want op p. 187 spreekt hij over den o u d e r e n Javaanschen vorm *par-* voor later *pa-*. Daar aan de juistheid van Kern's theorie tot nu toe voorzoover ik weet niet werd getwijfeld [2]) (het voorkomen van vormen met *mar-* naast het ontbreken van *mā-* [3]) maakt deze dan ook wel zeer waarschijnlijk) had de Schrijver goed gedaan zijn afwijkend standpunt door argumenten te stave[illegible] Of bedoelt hij soms te zeggen dat men in dit ge[illegible] met slechts één prefix, nl. *ma-* (ontstaan uit *m*[illegible] zie de boven geciteerde uitspraak op p. 187) [illegible] doen heeft, en men dus nòch van samenvloeiïng van twee prefixen, nòch van overneming van de functie van het eene door het andere kan spreken? Hoewel de behandeling van het prefix *ma-* op p. 208 het zou kunnen doen vermoeden (de Schrijver noemt de vormen met *mar-* in 't geheel niet!), is deze theorie toch te zeer in strijd met de feiten dan dat ik zou kunnen aannemen dat Dr. Berg haar zou aanhangen.

Wat den verderen inhoud van de noot betreft heeft Dr. Berg het ongetwijfeld bij 't verkeerde eind. *A-* en *ma-* zijn wel degelijk op één lijn te stellen, want er is, in aanmerking genomen de verschijnselen die tal van verwante talen in dit opzicht te zien geven, geen enkele reden om de afleiding van *a-* uit *ma-* te betwijfelen [4]). Ook de onderscheiding van (*m*)*a-* en (*m*)*ang-* is juist te achten: het adjectivische *ma-* (Oud-Jav. *matakut* enz.) en het gelijkluidende actieve prefix (welk laatste in de Westelijke talen door een nasaal pleegt gevolgd te worden waar dit mogelijk is; Oud-Jav. *manangis* enz.) mogen in oorsprong één zijn (wat ik niet wil betwisten), zij zijn toch te ver uiteengegaan in functie dan dat men ze niet afzonderlijk zou kunnen, ja moeten behandelen, zooals

1) Lc. p.202 v.
2) Brandes, *Bijdrage tot de Vergelijkende Klankleer der Westersche Afdeeling van de Maleisch-Polynesische Taalfamilie*, p. 134, nt. 2.
3) Zie Kern, l. c. p. 203 en de noot.
4) In dit verband vergelijke men nog de uitspraak *ărga* van het aan het Sanskrit ontleende woord *mārga* (Berg, p. 183).

alleen al blijkt uit het nominale prefix *pa-*, dat wel naast het tweede maar niet naast het eerste *ma-* staat.

De Schrijver had dan ook beter gedaan zijn critiek te richten op de werkelijke zwakke plekken in Kern's betoog, waaronder zeer fundamenteele zooals de vertaling „met, hebbende" van (*m*)*a* op p. 201 en de daaruit voortvloeiende verwarring op p. 202, het vertalen van uitdrukkingen als *maputra*, *maprabhu* met „jegens (zijn) zoon, heer" (203), enz. (*M*)*adoh* (ver) kan men desnoods, als men dat wenscht, weergeven door „met afstand", maar deze vertaling is gewrongen en in geen geval mag men daaruit abstraheeren dat (*m*)*a* „met" [illegible]kent. *(M)awulu* beteekent ook niet „behaard" [illegible]naar „harig" (de vertaling „behaard" zou [illegible]ds ook wel te verdedigen zijn, nl. wanneer [illegible] aanneemt, wat Kern echter niet doet, dat ook in dit geval *ma*-[illegible]rol vervult van het met de gutturale *r* geslo[illegible], dus van *mar-* of een van zijn bijvorm[illegible]aatste kan inderdaad in sommige gevallen [illegible]ssief prefix worden opgevat (evenals Mal. *bĕr-*), wat intusschen nog niet zeggen wil dat dit de eigenlijke beteekenis is. *Mawwah* (Mal. *bĕrbuah*) beteekent niet „vruchten hebben, vruchten bezitten", maar „vruchten dragen" of ook „vruchten voortbrengen", want tusschen het verrichten en het gaan verrichten van een handeling, het verkeeren en het komen in een toestand wordt in 't algemeen in de Indonesische talen geen onderscheid gemaakt. Hier te spreken van een „overgang" van beteekenis (Kern, p. 202) is onjuist. Een vorm als *akĕmul putih* (p. 201 v.) is niet met 't adjectivische (*m*)*a-* gevormd en moet al naar omstandigheden vertaald worden met „een witte sjaal omdoen" of „een witte sjaal dragen, aanhebben".

Op dezelfde wijze is *mānak* (=Mal. *bĕranak*) wel te vertalen met „een kind, kinderen krijgen" of „een kind, kinderen hebben", maar de eigenlijke beteekenis is „in de verhouding van ouder tot kind staan of komen te staan tot een of meer personen" [1]). *Asih nira maputra* is dus „zijn liefde in zijn verhouding (als vader) tot zijn zoon" wat men vrij kan vertalen met „zijn

1) Duidelijk komt dit uit in de door Juynboll (*Oud-Javaansch-Nederlandsche Woordenlijst*, p. 21) opgegeven uitdrukking *mānak ri* „tot kind hebben".

liefde jegens (zijn) zoon". Hieruit een beteekenis *ma* = „jegens" te distilleeren (Berg, p. 208) gaat niet aan. *Maprabhu* is niet „jegens (zijn) heer", maar „in de verhouding van (onderdaan en) heer tot iemand staan". In dit verband vergelijke men een woord als Jav. *buyut*, dat zoowel „overgrootouder" als „achterkleinkind" (dus ook een wederkeerige verhouding) kan aanduiden, en tal van andere meer.

Over *ma-* merkt Dr. Berg voorts nog op dat het de genasaleerde vorm is van *pa-* (p. 208). Hoewel het een veel verbreide gewoonte schijnt te zijn om zich in schoolboeken en tegenover schooljongens met meer stelligheid uit te laten dan de feiten eigenlijk wel veroorloven (een [illegible]woonte die ik niet bewonderen kan), lij[illegible] deze uitspraak toch wel wat erg apod[illegible] Volgens Jonker lijdt het geen twijfel dat [illegible] eens een afzonderlijk (pronominaal) woordje is geweest, en al zijn de [illegible] waarop hij deze uitspraak bouwt voor [illegible]niet overtuigend, er zijn er ook bij die n[illegible]jskracht hebben, en die men in elk geval niet zonder meer mag op zij schuiven [1]). Natuurlijk zijn er voor de afleiding van *ma-* uit *pa-* wel argumenten aan te voeren, maar positieve aanwijzingen ontbreken voorzoover ik weet geheel. Misschien hebben *ma-* en *pa-* in oorsprong wel niets met elkaar te maken, en zijn zij eerst in later tijd aan elkaar verbonden geraakt om verder gezamenlijk hun weg door het leven te gaan! Een soortgelijke opmerking betreft het prefix *pa-*. Volgens Dr. Berg is het causatieve *pa-* hetzelfde als het gelijkluidende, met het verbale *ma-* correspondeerende element (p. 208), maar ook dit is niet meer dan een veronderstelling. Onjuist is de veel verbreide meening dat het Maleische *pĕr-* in vormen als *mĕmpĕrsĕmbahkan* e.d. hetzelfde causatieve prefix is. *Pĕr-* is de substantivische vorm die behoort bij het intrans. *bĕr-* (*mĕmpĕristĕrikan* bv. is het transitivum bij *bĕristĕri*), terwijl het causatieve prefix nooit door een consonant gesloten is.

Het prefix *pa-* komt nog eens ter sprake op p. 222, waar over de vormen die zoowel *pa-* als *-akĕn* vertoonen wordt gehandeld. De Schrijver denkt ter verklaring van deze vormen aan de ook van elders bekende verdringing van het causatieve *pa-* door *-akĕn*: „...... dit verschijnsel (bepaalt zich) niet tot de causatieven, maar komt algemeener voor, hetgeen nauwelijks verbazing kan wekken, daar de beteekenisschakeeringen èn van *pa-* èn van *-akĕn* vrij talrijk zijn. Vooral in het Oud-Javaansch, veel zeldzamer in het huidige Javaansch, treffen we vormen aan, waarin we *pa-* en *-akĕn* beide gebruikt vinden, en die dus wel den overgang vormen van den ouden naar den nieuwen toestand, van vormen uitsluitend met *pa-* naar vormen alleen met *-akĕn* dus". Tegen deze gelijkstelling valt echter op te merken dat het hier juist geen verdringing [illegible]an *pa-* door *-akĕn*, maar een gecombineerd [illegible]ruik van beide elementen betreft, dat bovendien vrijwel uitsluitend in vormen met het infix [illegible]- te constateeren valt. De auteur komt niet verder dan tot Kern's uitspraak [1]) „een vaste regel voor dit spraakgebruik is nog niet gevonden" (die eigenlijk alleen op de Nieuw-Javaansche vormen met *pa-* en *-akĕn* slaat, maar dat doet minder ter zake), en voegt er aan toe: „Indien de hierboven geuite veronderstelling, dat de vormen met *pa-* èn *-akĕn* overgangsvormen zijn, juist is, spreekt het vanzelf, dat we een vasten regel juist allerminst mogen verwachten". Die veronderstelling is echter niet juist, en een vaste regel is dan ook wel te vinden: uit de talrijke door Kern gegeven voorbeelden blijkt duidelijk dat *pa-* gebruikt moet worden wanneer het grondwoord van den *-akĕn*-vorm een intransitief werkwoord met *ma-* is, bv. *pinatapākĕn* (voor wien ascese wordt uitgeoefend), van *matapa* (ascese bedrijven), *pinarabyakĕn* (tot echtgenoote genomen), van *marabi* (trouwen, getrouwd zijn), *pinasotakĕn* (op wien 't verlangen gericht is), van den stam *sot*, eveneens een substantief. De vormen die alleen *-in-* en *-akĕn* hebben (p. 252 vv.) zijn alle van transitieve verba afgeleid. In *pinagawayakĕn jantracakra* (waarvoor gemaakt waren, voorzien van (een of meer) spinnewielraderen) is het logisch object van *magaway*, nl. *jantracakra*, onbepaald; een transitivum met onbepaald object wordt in vele talen, waaronder het Oud-Javaansch, geheel behandeld als een intransitivum. Het Nieuw-Jav. *magawe'ake* — *paga-*

1) Over de „Vervoegde" Werkwoordsvormen in de Maleisch-Polynesische Talen, B. K. I., Dl. 65, p. 292 vv.

1) l.c. p. 252.

we'ake is op dezelfde wijze te verklaren: *magawe* is een oude afleiding met het thans doode prefix *ma-*, met de speciale beteekenis „veldarbeid verrichten", zuiver intransitief dus, en *magawe'ake* is daarvan de *-ake*-vorm („veldarbeid verrichten met een bepaald dier"). Een intransitieve *ma*-vorm heeft, in tegenstelling met een transitieve, deze eigenaardigheid dat het prefix er een onlosmakelijk bestanddeel van uitmaakt. Kan van een transitief werkwoord de stam in verschillende functies optreden (als imperatief bv.), bij een intransitivum is dit in 't algemeen niet mogelijk (behalve bij de *-um*-vormen), en moet het prefix, waar dit aanwezig is, in a l l e gevallen gebezigd worden. Wanneer nu een intransitieve uitdrukking als *matapa* van het suffix *-akĕn* wordt voorzien en e… object krijgt, is de aldus ontstane vorm we… waar een transitivum, maar met deze eigenaar… heid dat het object speciaal behoort bij het suff… en niet bij het grondwoord [1]). Dit laatste blijft intransitief, en dit is de reden van het behouden blijven van *pa-* in den imperatief, den *-in*-vorm, enz.

De zooeven behandelde vormen bevatten dus geen causatief prefix. Dit is wel het geval met die met *paha-* *(paa-)*, die de Schrijver noemt op p. 243 v. Tegen den term „het prefix *pa(h)a-*" heeft hij bezwaar, op grond van het feit dat een vorm als *paalba* (*pahalĕbā*) „verruimen" eigenlijk bestaat uit *pa-* en het met *a-* afgeleide adjectief *alba* (*alĕbā*) [2]). In dit opzicht is hij echter niet consequent, want hij spreekt op p. 226 wel van het „samengestelde praefix" *paka-* (*maka-*), dat toch in precies dezelfde omstandigheden verkeert (voorzoover het causatief is nl., want er zijn verscheidene prefixen *maka-* en *paka-*). Het causatieve *paka-* staat tot het adjectivische *ma-* als *pa(h)a-* tot *(h)a-*, en beide prefixen beteekenen dan ook precies hetzelfde (*paka-* heeft echter een bijzondere functie gekregen in het Javaansch). Vormen als *pahalawö* „wees opgeruimd, goedsmoeds!" (Kern, p. 228) beantwoorden geheel aan overeenkomstige afleidingen met *paka-* in het Bare'e. Men heeft hier te doen met een bepaalde manier om den modalen imperatief uit te drukken. Wanneer men maar niet uit het oog verliest dat *pa(h)a-* is samengesteld uit *pa-* en *(h)a-*, behoeft er geen bezwaar te zijn om te spreken van een prefix *pa(h)a-*.

Eenigszins anders staat de zaak met *saka-*, waarover de Schrijver spreekt op p. 246. Daar men in dit geval te doen heeft met een volkomen levend element *sa*, gevoegd voor substantivische afleidingen met *ka-* (*sakaarĕp*, „heel de *kaarĕp*, al het gewenschte", *sakaaub* „heel het beschaduwde"), terwijl aan *saka-* als zoodanig geenerlei beteekenis kan worden toegekend, doet men m.i. beter ook niet van een prefix *saka-* te spreken. Minder gelukkig is 's Schrijvers opmerking: „Wellicht hangt dit … wel samen met het formatief *maka-* of *aka-* …, waarvan eveneens een substantief-afleiding met *ka-* de basis is." De bedoeling hiervan schijnt te zijn de mogelijkheid te opperen dat *ka-* in vormen als …*gurilap* (flikkeren), *maka-garabag* (met ee… rumoer), enz. hetzelfde is als dat van …*aub*, enz. Gaat men er echter van … als Dr. Berg doet, dat aan eerstgenoemde *(m)aka*-vormen een substantief-afleiding met *ka-* ten grondslag ligt, dan is dit volkomen zeker. Het lijkt mij alleen minder juist in zoo'n geval van „samenhang" te spreken.

Een geheel ander element dan *pa-* is *pi-*. Te veel worden deze beide voorvoegsels in de grammatica's op één lijn gesteld. Ook Dr. Berg spreekt van „het causatieve *pi-*" (p. 243), wat niet juist is. Het eenige wat men zeggen kan is dat met *pi-* afgeleide vormen wel eens als causatieven vertaald moeten worden — wat echter heel iets anders is.

Onbegrijpelijk is wat de Schrijver op p. 238 over het element *ng* opmerkt: „De Javaansche telwoorden van twee tot negen worden vóór een substantief voorzien van het lidwoord *ng* (N. J. *ro-ng tahun*, *tĕlu-ng t.*, *pat-a-ng t.*, enz.). Hier achter het aan het Sk. ontleende telwoord *pañca* wordt het echter niet gebruikt; blijkbaar had in den tijd van het ontstaan van dezen tekst *ng* als levend woord reeds eenigszins zijn waarde verloren." Hiertegen valt in de eerste plaats op te merken dat de vormen *sa-*, *ro(ng)*, *tĕlu(ng)*, *pata(ng)*, enz. een aparte serie telwoorden vormen, die alleen optreden in s a m e n s t e l l i n g met het volgende woord (dat

1) Bij transitieve grondwoorden krijgt men in dergelijke gevallen vormen met twee objecten.
2) Terecht verwerpt de auteur door deze afleiding Kern's twijfel aan de identiteit van *(h)a-*.

steeds een aanduiding van een maat of hoeveelheid is), en in de tweede plaats dat op *pañca* in den tekst het eveneens aan het Sanskrit ontleende *rātrya* volgt. Redenen te over dus om het ontbreken van *ng* verklaarbaar te maken. Hoe hier verband zou kunnen bestaan met het al of niet levend zijn van *ng* is mij niet duidelijk.

Omtrent het suffix *-i* huldigt de Schrijver de opvatting dat het nauw verwant is aan *di*, en dat het Maleische voorzetsel *di* hetzelfde woord is als het gelijkluidende passieve voorvoegsel (p. 220). Dat hij hier niet eenige vraagteekens heeft geplaatst zal wel weer toe te schrijven zijn aan de omstandigheid dat hij voornamelijk voor schooljongens schreef, aan wie men nu eenmaal een grootere mate van zekerheid schijnt te m[illegible] geven dan waarover men zelf beschikt[illegible] duidelijk is mij waarom de auteur zich zo[illegible] baast over de meervoudige functie van dit su[illegible] en een „bevredigende [illegible]handeling" daarvan wenscht: deze in tal v[illegible]esische talen zeer gewone beteekenis vloe[illegible]ellijk uit de locatieve voort (vgl. ook in[illegible]ed. het prefix *be-* in *bekloppen* e. dgl.). Het synonieme element *-an*, dat zoo dikwijls collectieve beteekenis heeft, is in dit opzicht bijzonder duidelijk. De Schrijver denkt ter verklaring van de meervoudige verba met *-i* speciaal aan de vormen met *a-* + herhaald of geredupliceerd grondwoord + *-an*, maar dit is niet noodzakelijk.

Het is wel eigenaardig dat Dr. Berg een soortgelijke moeilijkheid, die ten opzichte van het suffix *-akĕn* bestaat, niet ziet, hoewel het toch m.i. niet zoo gemakkelijk is om te begrijpen hoe de beteekenis „met betrekking tot" over kan gaan in die van „met" (instrumentaal en sociatief). „Op den loop gaan met betrekking tot" zal toch eerder beteekenen „op den loop gaan voor, ontvluchten" dan „op den loop gaan met"! Daar ik dit punt uitvoerig hoop te behandelen en tot een hypothetische oplossing te brengen in het tweede deel van mijn *Klank- en Vormleer van het Morisch* kan het hier verder blijven rusten.

Een andere moeilijkheid schept de Schrijver zich op p. 204 v., waar hij zegt: „In enkele gevallen komt de nasaleering voor in met het praefix *pa-* en het suffix *-an* samengestelde woorden. Een bevredigende verklaring hiervoor is nog niet gevonden; in sommige gevallen kan men inderdaad een actief en een passief element in deze woorden aanwijzen, maar lang niet altijd. In het algemeen is nasaleering bij het aanhechten van passieve affixen uitgesloten." *An* is echter geen passief maar een locatief suffix, dat alleen secundair in sommige talen wel eens passieve beteekenis kan hebben, maar in gevallen als waarom het hier gaat eenvoudig geplaatst wordt achter een nomen verbale om niet de handeling zelf maar de plaats waar deze geschiedt aan te duiden. Deze formatie is in tal van talen gebruikelijk (bv. Mal. *pĕnghadapan*, *pĕngajian*) en de verklaring levert in werkelijkheid geen enkele moeilijkheid op. De Schrijver zoekt het veel te ver wanneer hij in *pangeran* en *panĕmbahan* „een actief en een passief element" wil constatee[illegible]: van den stam *her* of *er* is *pang(h)er* het nomen [illegible]rbale en daarvan is *pangeran* de locatieve aflei[illegible]ing: „plaats van opwachting-maken". Men kan dit woord zeer goed passief v e r t a l e n maar daarmee wordt het nog niet tot een passieven vorm gestempeld!

Zeer beslist op een dwaalspoor is Dr. Berg bij zijn poging tot verklaring van het optreden van den substantief-vorm van het werkwoord na woordjes als *an*, *yan*, *tan*, enz. (p. 204). Hij heeft voor dit verschijnsel een zuiver fonetische verklaring: „de samenhang tusschen partikel en volgenden vorm is dan blijkbaar zoo innig, dat de slotnasaal van het partikel aan de behoefte tot nasaleering reeds voldoet" en de nasaal dus verloren gaat. Deze verklaring kan echter niet dienen, want ook na *k*, *t* en *r* (*ak*, *yat*, *tar*, enz.) treedt, zooals Kern uitvoerig heeft uiteengezet, de substantief-vorm op. Dat de *n* van *tan*, *apan* e.a.[1]) oorspronkelijk van deze woorden geen deel heeft uitgemaakt en zij dus eigenlijk *ta*, *apa* enz. luiden, is reeds lang geconstateerd[2]), en aan geen den minsten twijfel onderhevig. Het element *n* moet beschouwd worden als pronomen van den derden persoon enkelvoud, oorspronkelijk deel uitmakende van een vervoegden vorm (waaraan steeds een verbaal substantief of daarmee correspondeerend woord ten grondslag ligt); vandaar het veelvuldig optreden van het prefix *pa-*, dat in *tanpa* deel is gaan uitmaken

1) Van *an* is dit niet geheel zeker, daar het zou kunnen bestaan uit *an* + *n*; vgl. echter *ak*, *ar*, enz. en Kern, p. 287.

2) Kern, l.c. p. 261.

van een nieuw, uit drie elementen samengesteld woord [1]).

Een ander pronominaal prefix is *t*-. Over dit voorvoegsel en het daarmee in bepaalde gevallen afwisselende *at*- merkt de Schrijver op dat Kern in den loop der jaren verschillende verklaringen van deze elementen heeft gegeven, die thans in zijn *Verspreide Geschriften* onverzoend naast elkaar staan (p. 214, nt. 2). Het is inderdaad zeer te betreuren dat men bij dezen herdruk geen enkele poging heeft gedaan om de in oudere opstellen voorkomende meeningen, waarvoor later door den Schrijver andere in de plaats zijn gesteld, als zoodanig aan te duiden. Hoewel er voor een onveranderden herdruk ongetwijfeld goede redenen bestonden is het practisch resultaat toch dit dat de le genoodzaakt is zijn weg te zoeken in een dw tuin, nog verergerd door de omstandigheid men ook de chronologische volgorde niet in acht heeft genomen. Vandaar dan ook dat men, zooals Dr. Berg aangeeft, over de bovengenoemde elementen eerst opgaven aantreft uit 1901, vervolgens uit 1906 en tenslotte uit 1889. De laatste opvattingen zijn echter van 1906, in welk jaar Kern *at*- uitdrukkelijk verklaart als „dat ge" ($a + t$) [2]). Er is geen enkele reden om deze verklaring niet ook toe te passen op het in imperatiefvormen optredende *at*-, te minder omdat de uit 1889 dateerende gelijkstelling van dit laatste met Tagaalsch *at* („en, dat, omdat") niet meer is dan een gissing die alleen waarschijnlijk werd gemaakt door de onjuiste vertaling van één uitdrukking, nl. *nda't atīta*, door Kern opgevat als „nadat dan nu", maar in werkelijkheid ook een imperatief [3]) en dus op één lijn staande met de andere imperatieven van deze formatie [4]). Volgens Dr. Berg zou *at*- zijn op te vatten als „een voor de uitspraak noodige variant" van *t*-, maar deze theorie [1]) lijkt mij verre de mindere van die van Kern. De aandacht zij er nog op gevestigd dat de Schrijver tot tweemaal toe in dit verband Kern verkeerd citeert, op p. 214 (nt. 2) alleen naar de letter, maar op p. 215 (nt. 1) ook naar den geest: dat de combinatie van *t*- en -*ĕn* alleen bij intransitieven voor zou komen kan Kern moeilijk gezegd hebben (men denke aan den vorm *tucapĕn*!); op de aangehaalde plaats (p. 210) staat dan ook iets anders, n.l. dat bij intransitieven alleen *t*- + -*ĕn*, niet *t*- + -*a* voorkomt. Daar echter ook in het vervolg van de noot een voor mij althans onbegrijpelijke uitdrukking voorkomt is het mogelijk dat de tekst in de war is geraakt.

t van *at*- geldt geldt ook van *ndak*-: vergebij die zijner voorgangers is de verklaring dit prefix die Dr. Berg op p. 213, nt. 1, voorslaat, geen verbetering. Hij wil *ndak*- niet met een perso oornaamwoord van den eersten persoo nd brengen, maar met Mal. *hĕndak*. het dan echter te verklaren dat *ndak*- alleen gebezigd wordt voor den eersten persoon? Beide opvattingen behoeven elkaar bovendien in 't geheel niet uit te sluiten. Naar mijn meening [2]) zijn *dak*-, *ndak*- en *tak*- het best te splitsen in *da* (*nda*, *ta*) en *k*, waarvan het laatste het z.g.n. verkorte voornaamwoord van den eersten persoon enkelvoud is en het eerste bekend is uit het Bare'e (*da*), het Morisch (*ta*) en het Maleisch (*hĕndak*), misschien ook uit het Oud-Javaansch zelf (*nda*) [3]). *Da*, *ta* en *hĕndak* geven alle een futurum of juister een willen, een voornemens zijn te kennen.

De over *den*- en *di*- als elementen tot vorming van het passief en den modalen imperatief door den Schrijver voorgestane theorie (p. 216) is niet anders dan een variant van de tot nu toe verdedigde opvattingen, waarvan zij zich echter alweer ongunstig onderscheidt door een grooter aantal hypothesen.

---

1) Kern, p. 278 vv.; Jonker, Over de „Vervoegde" Werkwoordsvormen in de Maleisch-Polynesische talen, BKI, 65, p. 302 vv. Volgens p. 305 v. van laatstgenoemd artikel komen ook verbindingen als *tan ma*- voor. De daarvan door den Schrijver gegeven voorbeelden (*tarmasih*, *tarmatakut*) bevatten echter vervoegde vormen van adjectiva, waarvan geen *pa*-afleidingen voorkomen. Dikwijls zijn de substantief-afleidingen van adjectiva in vorm gelijk aan de adjectiva zelf.

2) l.c. p. 287, vgl. p. 278.

3) „Er worde gezwegen van", Juynboll, l. c. p. 322.

4) Ook de op p. 294 v. geuite meening dat de partikel *ta* aan een imperatief kan voorafgaan (waarom ergert Dr. Berg zich toch zoo aan de uitdrukking „imperatief-partikel"?) kan blijkbaar vervallen; zie p. 209.

---

1) De Schrijver gaat daarbij uit van den regel dat voor een consonant *t*- door *at*- wordt vervangen. Deze regel schijnt intusschen niet zonder uitzondering te zijn, want bij Juynboll (l.c, p. 216) vind ik den vorm *twawa* „breng" opgegeven.

2) Klank- en Vormleer van het Morisch, I, p. 103.

3) Pigeaud, De Tantu Panggĕlaran, p. 17.

De Schrijver negeert bovendien geheel de bezwaren die tegen de gelijkstelling van het Javaansche *di-* met het locatieve element *di-* (= *ḍi*) kunnen worden ingebracht [1]) en schijnt de hoofdmoeilijkheid te zien in het optreden van *den-* als passief element, ter verklaring waarvan hij naar de (voor het Oud-Jav. intusschen hypothetische!) gelijkheid van *di-* en *den-* in den voluntatief verwijst. *Den-* levert evenwel als voluntatief-vormer eer meer dan minder moeilijkheid op dan als passief element. Naar mijn meening is het in de eerste functie het best te verklaren als samengesteld uit *de* + *ĕn*. Voor de verklaring van *di-* als aanduider van den modalen imperatief kan men dan verwijzen naar de gelijkheid van *di-* en *den-* als passieve elementen [1]).

Ook in de verklaring van den vorm (*m*)[illegible] (Nieuw-Jav. *ngetan*) is Dr. Berg minder ee[illegible] dig dan zijn voorgangers. Hij denkt aan een [illegible]pothetisch grondwoord *ket*[illegible] uit *ka-etan*, afgeleid van een eveneens hypot[illegible] bijvorm *etan* van *wetan* [2]). Onder de ve[illegible] opvattingen die de grammatici van de[illegible]m geven, heb ik de m.i. meest voor de hand liggende, de verklaring van de *ng* (in plaats van *ngw* of *m*) van *ngetan* uit de werking der analogie van *ngidoel*, *ngoelon* en *ngalor*, nog niet aangetroffen. De meening van Kern en Berg dat in vormen als *angawetan*, *angajawa* het voorzetsel *ka* „naar" verborgen zou zijn, lijkt mij weinig aannemelijk, daar dit woordje wel in het Maleisch, Sundaasch en Balisch, maar niet in het Javaansch voorkomt. Bovendien is voor het vormen van een werkwoord dat de richting aanduidt waarin iemand of iets zich beweegt de enkele neusklank voldoende (*nĕngĕn*, *njabrang*, *ngidoel*, *ngaḍaton*, *magĕlaran*, enz.). Wel verklaart de Schrijver den vorm *añjawi* „naar Java gaan" uit *angajawi* (p. 237), maar het betreft hier niet een enkel geval (er zijn maar heel weinig voorbeelden van dergelijke vormen met (*m*)*anga*) maar een heele groep van werkwoorden. Ook al zou men het echter met laatstgenoemde afleiding eens zijn [3]), daaruit behoeft nog niet te volgen dat *manga-* van *ka* en zeker niet dat het van het voorzetsel *ka* moet worden afgeleid. Er is ook een prefix *manga-*, dat met het gewone nasaalprefix afwisselt en niet alleen in het Sundaasch en andere talen, maar ook in het Javaansch voorkomt, zooals de Schrijver zelf opmerkt op p. 238 [1]), waar hij ter verklaring van den overgang van *angajawi* in *añjawi* verwijst naar de analogie van eenige andere vormen, „die zoowel gewoon genasaleerd kunnen worden als door voorvoeging van *nga-* (d.w.z. die afgeleid zijn van het primaire grondwoord dan wel van een secundaire afleiding met het praefix *a-*)". Tegen deze laatste afleiding valt in te brengen dat zij op z'n zachtst gezegd zeer onzeker is, en bovendien (zooals uit de verwante talen blijkt) alleen mogelijk [illegible]wanneer men aanneemt dat de Schrijver bedoelt [illegible] zeggen dat in bepaalde gevallen om fonetische [illegible]denen als basis van de afleiding met den neusklank een vorm met „voorslag" *a* werd gebezigd. Of heeft hij op andere gevallen, waarin een werkelijk p r e f i x *a-* optreedt, het oog? Dan is het jammer dat hij geen voorbeelden gegeven heeft en had hij in elk geval deze vormen niet in één adem mogen noemen met die met het prefix *nga-* (*anga-*, *manga-*).

Hiermee nemen wij afscheid van de grammaticale elementen, om over te gaan tot een tweede reeks van opmerkingen, die in hoofdzaak woordvorm, klankleer e. d. betreffen. Zooals te begrijpen is volgt Dr. Berg bij zijn behandeling van de worteltheorie de uiteenzettingen van Dr. Brandstetter, waarmee hij echter, zooals op p. 170 noot 1 blijkt, niet in alle opzichten instemt. Werd boven van de polemiek tegen Kern betoogd dat zij niet geslaagd kan worden genoemd, ook de tegen Brandstetter gerichte opmerkingen zijn niet gelukkig. Dat er aan zijn werk „fouten kleven" zal wel waar zijn (met welken menschelijken arbeid is dat niet het geval?), maar de bezwaren die Dr. Berg tegen zijn methode ontwikkelt kunnen toch moeilijk als zoodanig worden aangemerkt. Tegen den term „Indonesische talen" is inderdaad wel iets, zelfs veel in te brengen,

---

1) Jonker, l. c. p. 324.
2) p. 211, nt. 1.
3) Ook Lafeber (Vergelijkende Klankleer van het Niasisch, I, p. 46) verklaart het prefix dat in het Maleisch voorkomt als „*mĕ-* met den neusklank" uit *manga*.

1) Zie ook Lafeber, l. c. p. 47. In een geval als *ngĕmatjan* denkt Kiliaan weer aan een grondvorm *kĕmatjan* of *kamatjan* (Javaansche Spraakkunst, p. 35), doch wat zou die in dit geval moeten beteekenen?

maar hij bewijst in de practijk toch goede diensten en heeft, bij gebrek aan beter, wel degelijk reden van bestaan; hem te vervangen door de uitdrukking „talen van Indonesië", zooals Dr. Berg wil, is daarentegen geen verbetering, omdat de grenzen van de Indonesische talen geenszins samen vallen met die van het geografische begrip Indonesië. Het aannemen van één oorspronkelijke taal (het „Oer-Indonesisch") waaruit de Indonesische talen ontstaan zijn, is een methodische noodzakelijkheid; van het hypothetisch karakter dezer grondtaal is Dr. Brandstetter even sterk overtuigd als Dr. Berg [1]), maar als werkhypothese bewijst zij even goede diensten, ja is zij even onmisbaar als de algebraïsche formules in de wiskunde. Het eenige bezwaar zou kunnen zijn dat de term Oer-Indonesisch tot verkeerde, door Dr. Brandstetter niet bedoelde conclusies kan leiden ten aanzien van de geschiedenis van het ontstaan van de verschillende groepen van Maleisch-Polynesische talen uit de oertaal, in zooverre men nl. zou kunnen meenen dat naast het „Oer-Indonesisch" als zustertalen een „Oer-Melanesisch" en een „Oer-Polynesisch" staan, terwijl Dr. Brandstetter blijkbaar bedoeld heeft zich te beperken tot die groep der Maleisch-Polynesische talen die niet alleen het best bekend maar ook het minst afgesleten is, zonder zich over de verhouding tot de meer Oostelijk gelegen talen uit te laten. Deze methode heeft practisch zeer groote voordeelen, want strekt men zijn veld van onderzoek te ver uit, dan loopt men eenerzijds gevaar in de zee van feiten, vooral van die welke de zeer verloopen talen van Oceanië te zien geven, te verdrinken, terwijl men aan den anderen kant heel weinig vergelijkingsmateriaal overhoudt. Heeft men daarentegen voor een bepaald taalgebied een (hypothetische) grondtaal waar men eenig houvast aan heeft, opgesteld, dan kan men met behulp van die werkhypothese verder komen, zooals duidelijk blijkt uit een boek als „A comparative study of the Melanesian Island Languages" van S. H. Ray [2]), waarin deze auteur de Melanesische talen onderzoekt op haar Indonesisch element, en tot de conclusie komt dat dit vooral voorkomt in het centrum van Melanesië, terwijl het in sommige streken van het Noorden en het Zuiden bijna geheel ontbreekt. Hierop en op het voorkomen van Papoea-talen in Melanesië bouwt hij dan een theorie waarvan de kern is dat het Indonesische element in Melanesië daar eigenlijk vreemd en aan immigratie te danken is. De waarde dezer theorie behoeven wij hier niet te onderzoeken, maar het is wel duidelijk dat wanneer men voor het vaststellen van een „Oer-Austronesische grondtaal" ook talen als de zooeven genoemde, waarin het aanwijsbare Maleisch-Polynesische element zoo gering is, in aanmerking ging nemen, het resultaat niet veel om 't lijf zou kunnen

[illegible]chen richt zich, als ik Dr. Berg goed [illegible], zijn bezwaar minder tegen den term „Oer-Indonesisch" als zoodanig als wel tegen het aannemen van [illegible]ertaal in plaats van twee of meer. N[illegible] de twee of meer „moedertalen" wa[illegible] Berg van wil spreken zijn volgens hem „ongetwijfeld verwant", en dus al evenzeer tot één hypothetischen grondvorm terug te brengen, zoodat ik niet kan zien dat men op deze wijze veel verder komt, te minder omdat de meeste Indonesische talen wel uit een mengsel van verschillende idiomen zullen bestaan en dus het vaststellen van wat tot de eene en wat tot de andere „moedertaal" moet worden gerekend wel bijzonder moeilijk is, en bij den tegenwoordigen stand van het onderzoek waarschijnlijk wel ondoenlijk. Zeer terecht wijst de Schrijver er op dat men zich het probleem van de onderlinge verhouding der Austro-Aziatische talen niet ingewikkeld genoeg kan voorstellen, in verband met allerlei praehistorische verhuizingen en mengingen en met het intensieve handelsverkeer tusschen de verschillende streken van den Archipel dat volgens hem sinds ± 600 A. D. onderhouden werd (daarom is het juist van zoo groot belang om de talen van geïsoleerde streken, zooals de eilanden ten Westen van Sumatra en de binnenlanden van Borneo en Celebes, te bestudeeren!).

De auteur verwijt Prof. Brandstetter ook dat hij bij zijn behandeling „de mogelijkheid van onderling contact en daarmee gepaard gaande onderlinge woordontleening zeer onderschat". Hiertegen moet echter worden opgemerkt dat het

1) Zie o.a. Gemeinindonesisch und Urindonesisch, p. 6, § 13.

2) Cambridge 1926, XVI en 598 pp.

weinig aanbeveling verdient om de behandeling van een bepaald onderwerp als een worst te beschouwen waar men van alles en nog wat in kan stoppen, daar dit, zooals o.a. Jonker's geschriften duidelijk bewijzen, aan de leesbaarheid zeer veel afbreuk doet. Het is juist een van de groote verdiensten van Prof. Brandstetter, dat hij veelomvattende onderwerpen heeft behandeld met een helderheid en een simpelheid van betoogtrant die den oningewijden lezer weinig vermoeden geven van aard en omvang van de feiten-*moles* die de auteur daarvoor moet hebben gedigereerd. Met bovenstaande opmerking wil natuurlijk niet gezegd zijn dat men zich, wanneer men taalvergelijking doet, niet eerst op de hoogte moet stellen va[illegible]het vreemde, voor vergelijking niet bruikbare[illegible] in de betrokken talen, noch ook de m o[illegible] h e i d ontkend dat Brandstetter in dit opzi[illegible] eens een fout heeft gemaakt. Het ware echter wel wenschelijk geweest [illegible] de auteur zulks door voorbeelden had ge[illegible]). Over 't algemeen laboreert zijn boek a[illegible]ek aan voorbeelden, wat de duidelijkheid niet bevordert.

Meer succes zou de Schrijver hebben gehad wanneer hij zijn critiek had gericht op Brandstetter's theorie van de Indonesische wortels, waaruit hij de hoofdzaken reproduceert op p. 173 v.[1]) Geheel onbewezen en zeer weinig waarschijnlijk acht ik bv. (om alleen dit te noemen) de voorstelling dat woorden als *pasuk*, *isuk* als 't ware zijn samengesmeed uit een prefix *pa-*, *i-*, enz. en den wortel *suk*, en dat die formantia, voorzoover er gelijkluidende affixen naast staan (*pa-*, *i-*, enz.), met die affixen, die in vele talen nog levend zijn en grammaticale functie hebben, identiek zijn. Deze laatste gelijkstelling vindt vrijwel nooit eenigen steun in beteekenisovereenkomst van formatief en affix, en waar dit wel het geval schijnt te zijn blijkt zulks bij beter toezien gewoonlijk toch onhoudbaar. En de z.g.n. „wortel" is niets meer dan een abstractie, zeer dienstig om het verband dat naar vorm en beteekenis tusschen een aantal woorden bestaat te formuleeren, maar waaraan toch geen zelfstandig bestaan kan worden toegekend (behalve dan in de „grondwoorden die alleen uit een wortel 'bestaan"). Er is geen enkele reden om aan te nemen, integendeel het is zeer onwaarschijnlijk dat men oorspronkelijk bv. alleen *suk* zeide, in welk woord allerlei nuances en afleidingen van de beteekenis „ingaan" vereenigd waren, en vervolgens ter differentiatie aan dat woord uitbreiding is gaan geven en is gaan spreken van *pasuk*, *rasuk*, *rangsuk*, *susuk*, *tusuk* en wat dies meer zij (van de z. g. n. „determinatie" geldt mutatis mutandis hetzelfde). Het lijkt mij dan ook minder juist om in dergelijke gevallen te spreken van een „formatief", althans wanneer men daaraan een „beteekenis" toe wil kennen die „thans vaak [?] niet m[illegible]r na te gaan is".

E[illegible] een andere groep elementen (*ka-*, *ta-*, *pa-*, *ma-* enz.) die vooral optreden in namen van dieren, planten en gebruiksvoorwerpen en die, daar zij gehecht worden aan grondwoorden die zelfstandig in de talen voorkomen, zeer goed met den naam „formatieven" kunnen worden aangeduid. In hoeverre deze te identificeeren zijn, eenerzijds met de gelijkluidende syllaben die zooeven ter sprake zijn gekomen, en andererzijds met de gelijkluidende affixen die in de grammatica een rol spelen, moge weer in 't midden blijven. Opgemerkt kan alleen worden dat de b e t e e k e n i s voor laatstgenoemde identificatie geenerlei argument oplevert, ook al schijnt dat wel eens zoo te zijn. Zoo zou men bv. het in Centraal-Celebes zeer verbreide woord *pakuli* (genees- of toovermiddel), van den stam *kuli* „koud", als „koelmaker" kunnen omschrijven, maar wanneer men daarnaast stelt dat *pakumba* (van den stam *kumba* „dik") in het Poe'oemboto-sch dialect van het Bare'e niet „dikmaker", maar „buffel" (dus „dikkerd") beteekent, dan moet men toch wel tot het inzicht komen dat men hier met geen causatief prefix te doen heeft. Ik zou de bedoelde formatieven „classificatorische affixen" willen noemen, omdat het duidelijk is dat het toekennen bv. aan het eene gewas van het prefix *ta-*, aan het andere van *ka-*, enz. enz., er op wijst dat de taal de gewassen in quaestie tot verschillende categorieën brengt. Naar welke gezichtspunten dit is geschied is nog allerminst duidelijk en het is ook best mogelijk dat dit

---

1) De bedoeling van het volgende is *niet* de waarde van de worteltheorie *als zoodanig* aan te tasten, maar alleen om positie te nemen tegen bepaalde m.i. te ver gaande gevolgtrekkingen, die zoo licht kunnen leiden tot de neiging om de taal in een door het intellect vervaardigd keurslijf te willen persen, dat wel in bepaalde gevallen mooi past of schijnt te passen, maar in andere (en waarschijnlijk verreweg de meeste) geheel te kort schiet.

nooit opgehelderd zal kunnen worden, maar voordat een systematisch onderzoek naar deze formantia is ingesteld heeft men recht noch reden tot défaitisme in dit opzicht. Wanneer zulk een onderzoek wordt ondernomen zal het zich niet mogen beperken tot de substantiva, maar ook de verbaalstammen waarbij dergelijke formantia optreden in 't oog moeten vatten [1]).

Dat Dr. Berg deze verschillende soorten van elementen niet voldoende uit elkaar houdt blijkt op meer dan één bladzijde. Zoo leidt hij (op het voetspoor van Kern overigens) den vorm *rĕmbulan* af uit *ra-wulan*, welk *ra-* het bekende honorifieke prefix zou zijn; dit komt mij echter niet waarschijnlijk voor, omdat dit prefix niet vergezeld pleegt te gaan van prenasaleering van het woord waarvoor het wordt geplaatst [2]) [illegible]t wel meermalen het geval is met het classifica[illegible]che *ra-*. En op p. 236 houdt Dr. Berg een betoog ter verklaring van *para* in vormen als *parestrī*, *parañai*, *paragusti*, enz., waarbij hij ongeveer een pagina noodig heeft om een moeilijkheid die er niet is tot eenige hypothetische oplossingen te brengen. De Schrijver veronderstelt dat *para* het oude prefix is dat o.a. in het Tagalog in den vorm *pala-* voorkomt. Deze gelijkstelling gaat echter niet op, daar Tag. *pala-* tot een groote groep tweelettergrepige prefixen behoort waarvan de consonant in de tweede syllabe onder den R-L-D-regel valt, terwijl Jav. *para* een zelfstandig woord is dat staat naast *paḍa*, Mal. Bug. *pada*, Mak. *para*, Morisch *pada*, Bare'e *pada*, *podo*, Bimaneesch *mpada*, enz., die de beteekenissen „gelijk, gelijkelijk, allemaal, uitsluitend, louter" hebben. In het Jav. is *para* geworden tot een woord dat als aanduider van een meervoud of juister van een collectiviteit (nl. van personen die als stand of groep bijeenhooren) optreedt, niet alleen „bij appellatieven die hooggeplaatste personen aanduiden", zooals Dr. Berg wil, maar ook wel bij andere (Gericke en Roorda geven bv. *paraprajurit* „de krijgslieden", *parabotoh* „de spelers", enz.; zelfs vindt men in het Woordenboek melding gemaakt van rechtstermen als *parapĕngadilan* „de rechtbank", *parasambutan* „de schulden", *paratĕtilaran* „de nalatenschap", beide van een overledene). Dat dit woord geen honorifiek *ra-* of infix *-ar-* kan bevatten is duidelijk. Wel is dit het geval, zooals Jonker heeft aannemelijk gemaakt [1]), met Tag. *pala-*, met dien verstande dat men „honorifiek" moet vervangen door „meervoudig". De honorifieke beteekenis van *ra-* enz. is trouwens niet oorspronkelijk; Dr. Berg spreekt veronderstellenderwijze van een „pluralis majestatis", doch deze term is minder gelukkig: *ra-* en zijn bijvormen beteekenen eigenlijk „hij (zij) en de[illegible]ijnen (haren)"; vgl. o.a. het Fransche *vous*. [illegible]ook door den Schrijver veronderstellen[illegible] wordt opgemerkt (zij het op onjuiste [illegible]) is met dit *ra-* het frequentatieve infix *-ar-*, *-al-* (waarvan de consonant echter niet onder den R-L-D-regel val[illegible] verwant.

Wat nu de verkl[illegible] vormen als *parañai*, *parayayi*, enz. betr[illegible]e is zeer eenvoudig, en reeds in het Javaansche Handwoordenboek in beginsel juist aangegeven. Zij hangt samen met het aan de Maleisch-Polynesische appellativa eigen karakter van collectiva, waarbij het (hier komt het op aan) van secundair belang is of men de heele groep of soort dan wel een gedeelte daarvan of zelfs maar één individu bedoelt. Wil men dit laatste nader aanduiden, dan moet men van een telwoord gebruik maken. Alleen in het laatste geval kan men van enkelvoud en meervoud spreken. De tegenstelling collectief-individueel is dus voor de Maleisch-Polynesische talen van veel meer belang dan die tusschen enkelvoud en meervoud. Een uitvoeriger behandeling van deze kwestie is in deze bespreking niet op haar plaats; hier kan volstaan worden met er op te wijzen dat zoodra *para* een bestanddeel gaat uitmaken van het woord waarvoor het is geplaatst (zooals in gevallen als *parañai*), dit element zijn bijzondere functie van groepsaanduider verliest en dientengevolge de daarmee gevormde woorden, volgens den boven gegeven regel, ook een onderdeel (dat ook uit niet meer dan één individu kan bestaan) van de groep kunnen aanduiden zonder dat zij daarom „enkelvoudig"

---

1) In dit verband vergelijke men Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, p. 167 vv.

2) Kern gaat dan ook niet uit van *wulan*, maar van *mbulan*, uit *bulan* met nasalen voorslag (Verspr. Geschr. VI, p. 301 = BKI, 3e Volgreeks, Dl. 8 (1873), p. 220). De vorm *mbulan* wordt echter in de Woordenboeken niet opgegeven; trouwens, niet *bulan*, maar *wulan* is de gewone vorm in het Javaansch.

1) Over de „Vervoegde" Werkwoordsvormen, p. 297 v.

worden. Aan een dialectisch verschijnsel (Berg p. 237) behoeft daarbij niet gedacht te worden.

Doch om tot de worteltheorie terug te keeren: op p. 174 wijkt de Schrijver van Brandstetter af door als voorbeelden van wortelvariatie *lĕpat* naast *luput* en *makan* naast *mangan* (het laatste ook op p. 205) op te geven. Deze voorbeelden zijn echter niet „einwandfrei": in *lĕpat*, Krâmâ van *luput*, kan men toch moeilijk van een wortel *pat* spreken, en in *makan—mangan* heeft men niet te doen met een wortel, maar met een stam *kan* (uit *kăn*) met het prefix *ma-*, in het eerste geval niet, in het tweede wèl gepaard gaande met nasaleering van de aanvangsconsonant van het grondwoord. Het woord *makan* [illegible] een overblijfsel uit den tijd dat het [illegible] het prefix *ma-* nog kon voegen voor onge[illegible] leerde stammen waarvan de aanvangsconsonant toch wel voor nasalee[illegible]baar is.

Over het nasaleer[illegible]ijnsel spreekt Dr. Berg op p. 202 v. H[illegible]het naar het schijnt niet bewezen dat de nasaleering activiteit of intensiteit aanduidt en spreekt in dit verband van een werkhypothese, wat mij minder juist lijkt omdat de intensieve beteekenis van de nasaleering in tal van Indonesische talen is aan te toonen. Vermoedelijk heeft de minder gelukkige term „activiteit" aanleiding gegeven tot 's Schrijvers twijfel, en heeft hij toen (wat in zijn boek meer voorkomt) met het badwater het kind weggegooid. Dat in vele gevallen van de intensieve beteekenis niets meer blijkt is eenvoudig een gevolg van het feit dat in de Westelijke talen de vormen met „*ma-* (*mĕ-*) en den neusklank" in 't Maleisch en wat daarmee correspondeert in andere talen die met *ma-* zonder neusklank hebben verdrongen, waardoor deze grammaticale onderscheiding verloren is gegaan. Een andere vraag is (en hiermee kom ik in Dr. Berg's schuitje) of men niet in bepaalde gevallen een anderen, niet grammaticalen oorsprong van de nasaleering moet aannemen. Het zou nl. denkbaar zijn dat deze somtijds zuiver fonetisch is te verklaren en wel uit den prenasaleerenden invloed die van de *m* der met die consonant aanvangende prefixen uitgaat. In gevallen als Morisch *mongkoeni* „geel", *montaso* „scherp" (*mo-* is ontstaan uit *ma-*), waarin men moeilijk van „intensiteit" kan spreken, is deze verklaring m.i. aan weinig twijfel onderhevig.

Overigens ben ik het niet met den Schrijver eens dat men niet van activiteit zou kunnen spreken „wanneer de genasaleerde vorm aanduidt het gelijken op hetgeen door het grondwoord genoemd wordt" (p. 203, nt. 1).

Een ander punt waarop zich 's Schrijvers critiek op Brandstetter had kunnen, ja moeten richten is de kwestie van de *r*-klanken in het Maleisch-Polynesisch. Volgens Dr. Brandstetter (en Dr. Berg schrijft het hem na) had de grondtaal slechts twee *r*'s, de R-G-H- en de R-L-D-*r*, en heeft men dus, waar eerstgenoemde niet blijkt aanwezig te zijn, steeds met de laatste te doen. Wel [illegible]et hem niet ontgaan dat een woord als *ka-ra*[illegible]al) al heel weinig met de „2e v. d. Tuuksc[illegible]nkwet" uitstaande heeft, daar de *r* in een groot aantal talen optreedt en alleen in talen als het Tagalog een *l* wordt aangetroffen, maar dat is voor hem geen beletsel om dezen *r*-klank als r_1 (dus als R-L-D-*r*) aan te duiden. Het bezwaar tegen Brandstetter's opvattingen is, dat hij overal waar hij onderlinge afwisseling van *r*, *l* of *d* opmerkt, van „R-L-D-wet" spreekt, zonder er rekening mee te houden dat er tal van talen zijn die een dezer consonanten missen, of op groote schaal overgangen vertoonen van een of meer van deze drie klanken in een anderen. Conant en Dempwolff spreken in gevallen als *karang* van een R-L-klank. Hoeveel *r*-klanken wij in het Austronesisch moeten onderscheiden moge hier in 't midden blijven, maar met Brandstetter's formuleering komt men niet uit.

Er zijn intusschen veel belangrijker bezwaren tegen Dr. Berg's behandeling van het Javaansche klankstelsel in te brengen. Op p. 174 v. staat een pericope „Klankveranderingen in het Javaansch ten opzichte van het Maleisch", waarin de Schrijver net doet alsof het Maleische klankstelsel i n e l k o p z i c h t ouderwetscher is dan het Javaansche, ja de meening blijkt toegedaan dat het Maleisch, voorzoover het gemeenschappelijk taalbezit van beide idiomen betreft, als een soort moedertaal van het Javaansch moet worden beschouwd. Hiermee bevindt hij zich op een dwaalspoor. Ongetwijfeld is het Maleisch in zijn klankbeeld veel ouderwetscher dan het Javaansch, maar daaruit vloeit nog niet voort dat in ieder individueel

geval steeds de klank dien het Javaansch vertoont nieuwer moet zijn dan de correspondeerende Maleische (de Schrijver wijst er trouwens zelf op dat het Maleisch in de laatste lettergreep geen pĕpĕt verdraagt), en allerminst mag men er uit afleiden dat het Javaansche klankstelsel zich als het ware via het Maleische uit dat van de grondtaal heeft ontwikkeld! De voorbeelden van „veranderingen in het Javaansch ten opzichte van het Maleisch" die de Schrijver geeft zijn dan ook grootendeels onjuist. In woorden als *dom* naast Mal. *jarum*, *dadi* naast Mal. *jadi* heeft men, hoe men ook over de oorspronkelijkheid van de Maleische *j* moge denken, niet te doen met „overgang van Mal. begin-*j* in begin-*d*"; veeleer is het om[illegible]de waarschijnlijk, terwijl het ook mogeli[illegible]at *j* en *d* op een gemeenschappelijke br[illegible]te beelden als *d'*) teruggaan, of dat reeds in de grondtaal dialectverschil in dit opzicht bestond. Van „overgang van Mal. begin-*d* in begin-*r*" kan, mits men het woord „Maleische" schrappe, wel gesproken worden, alleen begaat de Schrijver hier weer de fout dat hij voorbeelden aanhaalt die onder den R-L-D-regel vallen, en dus in dit verband niet genoemd behooren te worden. Wel is waar is het zeer goed mogelijk (hoewel Dr. Berg dit standpunt elders niet blijkt in te nemen) dat de beginklank van *dua*, *datu*, enz. oorspronkelijk een soort *d* is geweest (zooals Dempwolff aanneemt [1]), die den bedoelden klank uit de grondtaal als *ḍ* afbeeldt, wat eenige verwarring geeft met Jav. enz. *ḍ*), maar dit is allerminst zeker, en een „gewone" *d* kan het toch moeilijk geweest zijn. Waarom heeft de Schrijver in dit verband niet gewezen op de slot-*r* van Javaansche woorden als *lor*, *wukir*, die correspondeert met Mal. *t* (uit *d*)? Een vorm als *lodan* (walvisch) naast *lor* [2]) maakt in dit geval het oorspronkelijk karakter van de *d* wel zeer waarschijnlijk.

Dat ook het wegvallen van den R-G-H-klank in het Javaansch niet als een klankverandering t e n o p z i c h t e v a n h e t M a l e i s c h kan worden aangemerkt (p. 174) behoeft na het bovenstaande geen betoog meer: deze klank heeft in de verschillende talen verschillende wegen ingeslagen die in het Javaansch tot verdwijning, in het Maleisch tot het optreden van een *r* hebben geleid. Er is echter nog een ander bezwaar tegen Dr. Berg's behandeling van dit punt: Jav. *wos*, correspondeerende met Mal. *bĕras*, is volgens hem ontstaan uit een vorm *wĕ-as*, *bot* (Mal. *bĕrat*) uit *bĕ-at*, enz. Evenzoo spreekt de Schrijver van „Mal. *lain* of *la-in*", „Mal. *laut* of *la-ut*", „Jav. *tut* uit *tu-ut*", enz. Het gebruik van een streepje bij de spelling van deze woorden verdient geen aanbeveling: het suggereert een hiaat, dus een hamza, die in deze woorden echter niet optreedt. Misschien bedoelt de Schrijver dit dan ook niet (al zegt hij het op p. 172 feite[illegible]) maar wil hij alleen aanduiden, in het eerste [illegible]n in *tu-ut* dat ter plaatse een consonant is [illegible]vallen, in *la-in*, *la-ut*, enz. dat de vocalen *a* en *i* of *u* geen tweeklanken vormen. De schrijfwijze *tu-ut* dient misschien [illegible] om er op te wijzen dat de beide *u*'s oorsp[illegible]van twee lettergrepen deel hebben uitgen[illegible]en en ander blijkt echter niet uit den tekst en is verder ook niet gebruikelijk, zoodat het aanwenden van het scheidingsteeken voor deze verschillende doeleinden slechts verwarring kan stichten. Tegen de spelling *tuut* kan bovendien te minder bezwaar bestaan omdat men daarnaast gebruik kan maken van *tūt* om eenlettergrepigheid aan te duiden.

Nog een andere bedenking moet tegen de spelling van Dr. Berg worden ingebracht. Daartoe gedwongen door de consequentie van zijn eigen (overigens op goede gronden berustend) systeem, dat voor Javaansche woorden geen verschil in vocaallengte maakt [1]), vervangt hij de *ö* (de z.g.n. „lange pĕpĕt", een ongelukkige term, die tot zeer veel verwarring aanleiding geeft) door *ĕ*. Hij spelt *rĕngĕ* voor *rĕngö* (p. 175), en evenzoo *kĕdĕ* voor *kĕdö*, *tĕkĕ* voor *tĕkö*, *ĕnĕ* voor *sĕnö* (p. 178), enz. Het ware te wenschen dat de belangrijke en fundamenteele uiteenzettingen van Kiliaan over de pĕpĕt [2]) in vakkrnngen wat meer in het oog werden gehouden. De *iĕ* is een klank van te gering kaliber om op zichzelf een volle lettergreep te vormen. Zij behozeft daartoe de medewerking van een volgende consonant. Vandaar het verschijnsel van dubbele medeklinkers in

---

1) Die l-, r- und d-Laute in Austronesischen Sprachen, Zeitschrift für Eingeborenensprachen, Bd. XV, 1925, p. 35 v.
2) l. c. p. 136.

1) BKI, Dl. 83 (1927), p. 6.
2) Madoereesche Spraakkunst, p. 16-20.

het Madureesch en tal van talen van Celebes en bijbehoorende eilanden. Vandaar ook het optreden van een hamza na een niet door een andere consonant gesloten ĕ in het Sangireesch en Bugineesch, welke hamza ongelukkigerwijze in het schrift veelal niet pleegt te worden uitgedrukt, wat al meermalen tot verwarring heeft geleid. Wordt de ĕ niet op deze wijze door een consonant gesteund, dan kan zij in een volle lettergreep niet behouden blijven, maar treedt een langere klank op, die wel een ĕ-achtig karakter heeft maar toch geen pĕpĕt is. Men denke slechts aan de *eu* van het Atjehsch, aan den op dezelfde wijze gespelden klank van het Sundaasch (bv. in *teuas* voor **tĕas*, Mal. *tĕras*; p. 178), e. dgl. (dat deze klanken ook in gesloten lettergrepen kunnen optreden doet hier niet ter zake).

Ook van de z.g.n. „lange pĕpĕt" van [illegible] vaansch moet dus worden aangenomen dat [illegible] wel lang, maar geen pĕpĕt is, zoodat Dr. Berg's spellingen *rĕngĕ* enz., [illegible]uwens afwijken van de in de handschri[illegible]al (maar natuurlijk lang niet altijd) gebru[illegible]geen aanbeveling verdient, evenmin als zijn verklaring van de *ö* van *rĕngö* uit den invloed van het accent, „dat thans in woorden van twee lettergrepen, elk met een pĕpĕt, op de laatste lettergreep valt" (p. 177); de Schrijver verliest uit het oog dat de schrijfwijze met *ö* een fonetische werkelijkheid representeert en dat een Javaansch woord met ĕ in de laatste lettergreep steeds door een consonant gesloten is. Beter is de verklaring uit Ersatzdehnung [2]) (vgl. *hapū*, *ikū*, *ilū*, *ilī*, *ulā*, enz., Mal. *kapur*, *ekor*, *liur*, *hilir*, *ular*, enz.), al is zij voor het geval *rĕngö* niet noodig. Hoe de Schrijver er echter toe komt om in *tūt* (voor *tuut*, uit *tur₂ut*) van Ersatzdehnung te spreken is mij raadselachtig.

Van de *ö* kan voorts nog worden opgemerkt dat zij niet alleen „in een oud stadium van het Javaansch" bestond (p. 177, 175), maar nog steeds, naar Dr. Pigeaud mij meedeelt, in Oost-Java en elders voorkomt (bv. Tĕgalsch *malölö* voor *mlulu*), wat den Schrijver blijkbaar onbekend is gebleven.

In noot 1 van p. 175 worden de vormen Mal. *ĕngkau* en Jav. *kowe* doubletten genoemd. Dit gaat echter niet aan: van den pronominalen wortel *kau* is *ĕngkau* afgeleid met het geprefigeerde lidwoord *a* (hier nasaal gesloten), *kowe* daarentegen

1) Kern, Verspr. Geschr. VIII, 187.
2) p. 175.

met een suffix [1]). Dat Jav. *ḍĕngĕr* en *ḍengĕr* met *rungu* verwant zijn is zeer waarschijnlijk, maar dat deze vormen zich alle uit **dĕngĕr* (liever: **r₁ĕngĕr₂*) „ontwikkeld" hebben is niet meer dan een mogelijkheid; eerder heeft men hier met bijvormen te doen. Terloops zij opgemerkt dat de term „ontwikkeling" onophoudelijk voorkomt in dit boek (zoo „ontwikkelen" zich bv. op p. 42 v. en 177 v. uit het woord *çaiwala* niet minder dan tien „ontwikkelingsvormen", sommige met „gewijzigde" beteekenis). Voor nieuwe scheppingen of spontane variaties schijnt de auteur weinig oog te hebben.

Ook de inhoud van noot 2 is niet te handhaven. Dr. Berg merkt hier op dat Mal. *dĕngar* voor *d*[illegible]staat, „daar het Maleisch geen twee [illegible] één grondwoord verdraagt; vgl. Mal. *sĕn*[illegible]st Jav. *sĕnĕng*". Dit laatste is echter onjuist: de *a* in *sĕnang* is blijkens de verwante talen juist oorspronkelijk (Bug. *sĕnnang*, Tob. *sonang*). Een ĕ in de laatste lettergreep van een Javaansch woord is menigmaal secundair ontstaan, en de beide ĕ's van den grondvorm van *dĕngar* kunnen dan ook niet uit het Javaansch worden geconcludeerd; daarvoor moeten andere talen te hulp worden geroepen.

Op p. 178 doet de Schrijver Jav. *kuwasa* uit *kawaça* ontstaan via den tusschenvorm **kĕwasa*, zonder dat duidelijk wordt waarom de rechtstreeksche overgang door hem onaannemelijk wordt geacht. Op dezelfde bladzijde en op p. 179 spreekt hij over het verschijnsel dat aan 't begin van Nieuw-Javaansche woorden vaak *e* of *o* optreedt waar het Oud-Javaansch *i* of *u* heeft. Ter verklaring gaat hij uit van de gevallen waarin deze *e* of *o* uit samentrekking van *a* en *i* of *u* is of kan zijn ontstaan, waartoe hij ten onrechte ook het woord *esuk*, Oud-Jav. *isuk*, Mal. *esok* rekent. Voor gevallen als Nieuw-Jav. *omah* voor Oud-Jav. *umah* enz. denkt hij dan aan analogie-werking, maar dit is geheel overbodig: de overgang van *i* in *e* en van *u* in *o* komt in tal van talen voor, dikwijls in de geklemtoonde lettergreep, maar ook wel elders.

1) Dat de Schrijver zich van deze omstandigheid wel bewust is en het woord „doublet" hier dus als een soort lapsus calami kan worden beschouwd blijkt op p. 172. Hier vervalt hij echter in een andere fout door de afleiding *kowe* van *ko* aan te duiden als „vervorming". De afleiding *ĕnghau* van *kau* noemt hij een „uitbreiding"; denkt hij soms aan den „voorslag" ĕ?

In noot 1 van p. 179 vraagt de Schrijver zich af of de spelling *wway* of *wwe* (naast *way*, *wai*) etymologische waarde heeft. Op deze vraag kan geantwoord worden dat dit inderdaad het geval is: *ww* (in de uitspraak misschien = Eng. *w*, dus met voorslag) representeert in het Oud-Javaansch de Austronesische bilabiale *w*, die in het Maleisch veelal weg is gevallen (bv. in *air*, *akar*). In dit verband kan worden opgemerkt dat het qauestieus schijnt of men Oud-Jav. *wwang* wel op *wĕr₂ang* terug mag voeren (p. 172); de vormen *urang* (Tob. Sund.) en *orang* doen eer tot een grondvorm met *u*-klank besluiten.

De afleiding van Jav. *bali* uit *wali* uit *waluy* (p. 180) zou ik Dr. Berg niet willen naschrijven. De vormen *bali* en *wali* komen niet alleen in [illegible] Javaansch, maar ook in andere talen (bv. o[illegible] naast elkaar voor (vgl. ook *balik* en *wa*[illegible]en heeft in deze gevallen, zooals zoo dikwijls [illegible] de Indonesische talen, met een aantal naar vorm en beteekenis bijna gelijke woorden te doen die toch niet op één grondvorm terug zijn te voeren. Voor de taalvergelijking leveren zulke gevallen meermalen groote moeilijkheden op.

Dat reeds in vroeg Oud-Javaansch de vorm *sapa* voorkomt naast *syapa*, lijkt mij geen voldoende argument om het Nieuw-Javaansche *sapa* van *syapa* te scheiden, al moet worden toegegeven dat het gelijkluidende *sapa* dat in de beteekenis „wat?" in sommige talen van Celebes voorkomt en waarvan de afleiding uit *siapa* onzeker is, Dr. Berg's twijfel steunt. Oud-Jav. *sapa* (in *anapa* enz.) behoeft echter niet hetzelfde te zijn als het bekende Nieuw-Jav. woord voor „wie?" [1]).

Op p. 182 houdt de Schrijver het voor uitgemaakt dat de *w* van *wuni* (naast *uni*) als „hypercorrect" (een minder gelukkige term, daar er juist iets zeer incorrects mee wordt aangeduid!) moet worden beschouwd, m.a.w. dat deze *w* nooit is uitgesproken. Op grond van Mal. *buñi* en van de boven reeds ter sprake gebrachte neiging van de *w* om af te vallen lijkt mij dit niet zoo zeker. Evenmin kan ik Dr. Berg's meening deelen waar hij (eveneens op p. 182) de *h* van Oud-Jav. *hyang* in twijfel trekt: het Sund. *hiyang* wijst er toch wel op dat deze *h* ook in het Javaansch eens moet zijn uitgesproken, al moge in het midden blijven in welke periode zij daar is verstomd. Naast de veronderstelling dat de *h* van *tanghi*, *lunghā*, *tinghal* enz. niet meer is dan een metri causa in zwang gekomen spelling mag wellicht als een andere mogelijkheid worden genoemd dat de letter *h* hier een hamza voorstelt, en men dus in deze woorden met hetzelfde verschijnsel te doen heeft dat in het Tagalog zoo frequent is (bv. in *pig'is*, *big'at*, *bot'o*, enz.).

Bij den afkeer dien de Schrijver in 't algemeen tegen het spellen van *h*'s aan den dag legt wekt het te meer verbazing dat hij in grondwoorden als *wae*, waarin dus twee verschillende klinkers op elkaar volgen, zoo krampachtig aan de Javaansche spelling *wahe* enz. vasthoudt. Voor deze spelling is [illegible]geen enkel steekhoudend argument aan te [illegible] Natuurlijk wordt tusschen de klinkers [illegible]estie een overgangsklank gehoord, maar er is geen enkele reden om dezen in het schrift uit te drukken, en in el[illegible]val treft de spell ng met *h* geen doel. Ook in [illegible]pzichten sluit de Schrijver zich in zijn sp[illegible]el te nauw bij het Javaansche schrift aan, b.v. in gevallen als *bañjur* (welk bezwaar is er toch tegen de correcte spelling *mbañjur*, *mbotĕn* ?), en in een woord als *warnanĕn* (p. 225), waarvoor hij *warṇanĕn* schrijft. Waarom hij deze uit het Sanskrit afkomstige eigenaardigheid in zijn transcriptie overneemt, is mij een raadsel. Hij suggereert daarmee in elk geval ten onrechte dat het Javaansch tusschen *n* en *ṇ* een soortgelijk onderscheid zou maken als tusschen *t*, *d* en *ṭ*, *ḍ*[1]).

Tot een andere opmerking op het gebied der klankleer geeft de noot op p. 210 aanleiding, waar men leest: „Een enkelen keer stelt het spraakgebruik *ka*- in plaats van *kĕ*- zonder waarneembare oorzaak, zooals in *katon*, „zichtbaar", „zich vertoonen", waar men *kĕton* zou verwachten". Het is toch wel duidelijk dat, daar *kĕ*- uit *ka*- is ontstaan, ten gevolge van de eenlettergrepigheid van *ton* de klemtoon van *katon* op *ka*- moest vallen, waardoor de overgang in *kĕton* werd verhinderd. Het noemen van den dialectischen bijvorm *ketok* (liever: *keto'*), dat volgens Dr. Berg „nog meer buiten den gewonen regel valt", kan in dit

1) V. d. Tuuk, Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, III, p. 276.

1) Volgens Kiliaan (Javaansche Spraakkunst p. 32; vgl. ook p. 97) is de Javaansche *n* steeds linguaal, en komt de dentale articulatie alleen in de verbindingen *nd* en *nt* voor.

verband slechts verwarring stichten, daar het volgens bekende klankregels uit *katon* is ontstaan.

In *kato'* of *keto'* [1]) voor *katon* hebben we een geval van overgang van *n* in hamza, zooals die ook voorkomt in een aantal op *n* eindigende stamwoorden bij de aanhechting van *-ake*. De Schrijver noemt, in navolging van Roorda, alleen *ngato'ake* en *nako'ake* (p. 221 v., noot), maar er zijn er veel meer [2]), terwijl het hem bovendien onbekend schijnt te zijn dat ook naast *takon* een vorm op „*k*", nl. *tako'*, voorkomt (er zijn trouwens meer voorbeelden van hetzelfde verschijnsel te geven), zoodat hij van *kato'* of *keto'* als een „variant" spreekt, wat op een verkeerde opvatting van de verhouding der beide vormen schijnt te wijzen. Al zijn dus de gevallen van overgang van *n* in hamza talrijker dan de Sch[illegible]ver schijnt te meenen, toch geloof ik niet dat [illegible] te zeggen is voor de door hem op het voetsp[illegible] van Roorda en Kiliaan voorgestane theorie volgens welke de hamza van vormen als *ngĕna'ake* van *kĕna*, *ndade'ake* va[illegible] *nuro'ake* van *turu* te verklaren zou zijn [illegible]en *n*, deel uitmakende van een „verbindend" suffix *an*, dat zou zijn ingevoegd naar analogie van de vormen met suffix *-i* (p. 222), hoewel daarvoor, naar Dr. Berg zelf opmerkt, in het geval van *-akĕn* eigenlijk geen plaats is. Dit *-an-* moet dienen om den overgang van *i* in *e* (*ndade'ake*) en van *u* in *o* (*nuro'ake*) te verklaren, maar deze verklaring is niet noodig; bij de aanhechting van *nipun* heeft dezelfde overgang plaats, zonder dat hier aan samentrekking van *i* + *a* en *u* + *a* gedacht kan worden. Dat bij de aanhechting van *-akĕn* en wat daarmee in andere talen overeenkomt een tusschenklank optreedt is niet ongewoon (Fidji, Midden-Celebes). In talen als het Morisch heeft men zelfs twee ook in beteekenis uiteenloopende suffixen *-ako* gekregen, waarvan het eene steeds zonder, het tweede steeds met tusschenklank wordt aangevoegd, terwijl het Bare'e *-ka* en *-aka* (het laatste steeds met tusschenklank) onderscheidt. Nu is er echter één dialect van het Morisch, nl. het Molongkunisch, dat het eerste *-ako*, dat dus in de andere dialecten geen tusschenklank vertoont, steeds door een hamza scheidt van het woord waarachter het is geplaatst (het Morisch is vocalisch), terwijl het bovendien de eigenaardigheid heeft van de syllabe *'a* van *-'ako* uit te kunnen werpen, precies dus als de Javaansche spreektaal dikwijls doet met de *a* van *-ake*, vooral wanneer deze door hamza wordt voorafgegaan[1]). Deze hamza van het Molongkunisch is als vocaalscheider op te vatten, en van de Javaansche in *ngĕna'ake* enz. geldt naar mijn meening hetzelfde.

Volgens p. 227 is de *m* van Jav. *minangka* niet uit nasaleering van de *p* ontstaan, maar heeft men hier met een dialectische variant te doen, zooals die ook te vinden is in *mĕnika* en *mĕnapa* (spreektaal) naast *punika* en *punapa* (schrijftaal). Maar, dialectisch of niet, de *m*'s van deze woorden zullen toch in elk geval op *p*'s moeten teruggaan! Bij dezen klankovergang hebben ongetwijfeld de *n*'s van de vo[illegible]syllaben een rol gespeeld.

[illegible]ding van *paṇḍai* of *paṇḍe* uit Skr. [illegible] 179) is niet te handhaven, daar *pande* ook [illegible] het Bare'e voorkomt en wel in de beteekenis „mild" (tegenover *bebe* „gierig", Morisch id. „dom", Bug. *bebe'*, id.). Ook *nusa* (p. 187) is Maleisch-Polynesisch; het komt o.a. voor in het Mentaweisch en het Morisch, zoodat aan overneming moeilijk gedacht kan worden.

Wanneer aan de slotvocaal van een uit het Sanskrit overgenomen woord een *h* extra wordt toegevoegd (p. 182 v.) heeft men daarin vermoedelijk een nominatief-uitgang (dus eigenlijk een ḥ) te zien (*moktah* voor *mokta*, *adhipatih* voor *adhipati*, enz.). Ook bij *Pitĕki*, metri causa in plaats van *Pitar iki* (p. 183), kan men aan een nominatief-vorm denken; hier van afkapping van de slotconsonant te spreken, lijkt mij onnoodig. Bij de afleiding van *ghāra* „echtgenoote, gemalin" maakt de Schrijver het zich onnoodig moeilijk: daar de *h* van *tanghi* misschien heelemaal geen *h* is (zie boven) behoeft het achterwege blijven van een compensatie voor deze consonant in den jongeren vorm *tangi* niet tegen de afleiding van *ghāra* uit *gṛhā* of *gṛhāḥ* (dus met versprongen aspiratie) te pleiten [2]).

De anuswāra is geen „nasala *m*" (eveneens p. 183),

1) Volgens Dr. Berg (p. 222) eindigen deze woorden op *k*, maar dit berust weer op slaafsche navolging van de Javaansche spelling.

2) Kiliaan, p. 69.

1) Kiliaan, p. 69 (de verklaring die deze auteur van het verschijnsel in quaestie geeft is zeer gezocht). In dit verband is de conjunctief-vorm *-na* (bij *-akĕn*) te noemen, die op *-'na*, *-kna*, *-kĕna* kan worden teruggevoerd.

2) Een andere vraag is of deze afleiding wel juist is. Dr. Pigeaud acht dit minder waarschijnlijk, eenerzijds in verband met de bijvormen *graha*, *garwa* en *wara*, andererzijds op grond van den vorm *gria*, die uit *gṛha* is ontstaan. Hetzelfde geldt van de afleiding uit het Sanskrit van *patih* (Berg, p. 183), bij welk woord aan den

maar een aanduiding dat de voorafgaande vocaal nasaal is.

Dr. Pigeaud heeft er al op gewezen dat woordenkeus en terminologie van Dr. Berg niet altijd gelukkig zijn. Dit gebrek doet zich in het taalkundige gedeelte van het werk wel bijzonder sterk gevoelen, en bemoeilijkt meermalen de lectuur in die mate dat het, gelijk boven reeds bleek, somtijds in 't geheel niet of niet anders dan gissenderwijze mogelijk is over de bedoeling van den auteur tot klaarheid te komen. Deze en soortgelijke tekortkomingen vinden grootendeels haar verklaring in de haast die bij de samenstelling van het boek moest worden betracht, en het is dan ook niet mijn bedoelin[illegible] bij dit punt lang stil te staan, wat trouwen[illegible]l nut zou opleveren. Alleen moet billijk[illegible] worden opgemerkt dat het vinden va[illegible]ede termen, speciaal op grammatisch gebied, in vele gevallen zeer moeilijk is.

Er zijn echter een paar punten in dit verband die van meer algemeen belang zijn, en daarom een korte bespreking rechtvaardigen. Het eerste betreft de theorie der rededeelen. Hierover uit de Schrijver zich op p. 202 als volgt: „De woordindeeling der Hollandsche grammatica is op het Javaansch niet toe te passen, alleen al reeds daarom, omdat de meeste kenmerken, die den aard van Hollandsche woorden bepalen, in het Javaansch ontbreken. Eénzelfde woord kunnen wij nu eens in het Hollandsch vertalen met een zelfstandig naamwoord, dan weer met een bijvoegelijk naamwoord, dan weer met een werkwoord; met het volste recht kan men vormen als *nangis, turu, lumaku* enz. als bijvoegelijke naamwoorden opvatten, al worden ze in het Hollandsch weergegeven met werkwoorden", enz. Naar mijn meening is hier een fundamenteel misverstand in het spel, dat al dateert van de dagen van v.d. Tuuk, die van „qualificatieve werkwoorden" sprak en daarmee adjectiva bedoelde, maar dat vooral bevorderd is door de geschriften van Tendeloo. Hoewel deze auteur van de juistheid van zijn eigen inzichten zoozeer overtuigd was dat hij „de kernachtige woorden van Rudolf von Jhering": „Die Grundidee meiner Schrift betrachte ich nach wie vor für so zweifellos richtig und unumstösslich, dass ich jedes Wort gegen diejenigen, welche dieselbe bestreiten, für ein verlorenes erachte" op zijn proefschrift toepasselijk acht[1]), moeten toch zijn gronddenkbeelden als onjuist en zijn heele dissertatie als in positief-theoretisch opzicht vrijwel waardeloos worden aangemerkt. Het is geheel verkeerd om met Dr. Berg de „kenmerken die den aard van Hollandsche woorden bepalen" als maatstaf aan te leggen aan Javaansche woorden en bij niet-voldoen te constateeren dat het Javaansch „in het geheel geen werkwoorden kent"[2]) of iets dergelijks. En zoo mogelijk nog verkeerder is om zijn theoretische bespiegelingen vast te knoopen aan de [illegible]llandsche vertaling van de Javaansche [illegible]en, daarbij uit het oog verliezende dat een [illegible]lling nooit ofte nimmer als equivalent van een vreemd wo[illegible] kan worden aangemerkt! Ongetwijfeld is er op de gebruikelijke indeeling in tien rededeelen wel[illegible]en ander aan te merken, evenals op de tra[illegible]le distributie der woorden over die groepen. Maar even onomstootelijk is het dat de onderscheiding van verba, nomina en pronomina niet maar een uitvinding van grammatici is, doch op wezenlijk verschillende categorieën van begrippen berust.

Het is intusschen menigmaal niet gemakkelijk om vast te stellen welke rededeelen een taal onderscheidt en hoe zij die onderscheidt. Om tot het bepalen daarvan te komen zal men in vele gevallen de hulp van verwante talen niet kunnen ontberen, niet omdat de eene taal iets zou mogen praejudiceeren omtrent de grammaticale onderscheidingen die een andere maakt (een dikwijls begane fout!), maar wel omdat meermalen een grammatisch beeld dat in de eene taal vervaagd is in een andere nog scherp en klaar belijnd naar voren treedt. Onge-

---

wortel *tih* kan gedacht worden (vgl. *titih* „zich boven op iets bevinden"), zoodat de beteekenis zou zijn te omschrijven als „overste". *Pati* komt trouwens in het Skr. zelden afzonderlijk voor.

1) Maleische Verba en Nomina Verbalia, p. 120.

2) De Schrijver voert als grond hiervoor aan dat „de verhouding van het gezegde tot het object niet wezenlijk verschilt van de verhouding, die er tusschen twee zelfstandige naamwoorden bestaan kan, en daarmee zelfs belangrijke kenmerken gemeen heeft". Hij begaat hier weer de fout van uit gedeeltelijke overeenkomst tot algeheele gelijkheid te besluiten. Wanneer er werkelijk geen wezenlijk verschil was tusschen beide verhoudingen, zouden niet alleen een aantal „belangrijke kenmerken", maar alle kenmerken gelijk moeten zijn. In stede van aanleiding te geven tot het loslaten van een fundamenteele grammaticale onderscheiding zou die gedeeltelijke overeenkomst den auteur naar een verklaring daarvan hebben moeten doen zoeken.

twijfeld zullen er in vele talen grensgevallen blijven (waarom zou men ook per se ieder woord moeten classificeeren?), maar het is een onjuiste methode (die toch door Dr. Berg meer dan eens wordt toegepast) om grenzen te verwarren met onderscheidingen en uit het niet te trekken vallen van de eerste te besluiten tot het niet bestaan van de laatste! Vandaar dat adjectief en verbum (om daar maar bij te blijven) door den Schrijver op één lijn worden gesteld, hoewel toch het Javaansch tusschen beide woordsoorten wel degelijk onderscheid in behandeling maakt. Hoe weinig men in werkelijkheid verder komt met Dr. Berg's methode blijkt misschien wel het duidelijkst uit termen als „mediale adjectivische vorm", „passief adjectief" en derg. waartoe hij zijn toevlucht moet nem[illegible] Dan is de term „qualificatieve werkwoorde[illegible] plaats van adjectiva nog veel [illegible]rkieslijker!

Bij het trekken van [illegible]grenzen tusschen de woordsoorten zullen formeele gezichtspunten den doorslag moeten ge[illegible] het Nederlandsch vraagt men zich toch ook [illegible] of men altemet van een adjectief moet spreken wanneer de substantiefafleiding van het betrokken woord (dus de vorm die bij het verbum „infinitief", bij het adjectief met een minder gelukkigen term „abstractum" genoemd wordt) op *-en* blijkt uit te gaan (bv. bij *slapen, sterven, worden, zijn*, e.d.), ook al zou de beteekenis tot die vraag aanleiding kunnen geven! Wat intusschen allerminst wil zeggen (het zij duidelijkheidshalve nog eens herhaald) dat de Indonesische talen in dit opzicht steeds even scherpe grenzen trekken als onze taal. Ook op overgangen van de eene woordsoort in de andere moet men bedacht zijn. Dr. Berg wijst zelf op het adjectivisch karakter van de (lees: van vele) vormen met *-um-* (p. 217). Dit infix, in oorsprong ongetwijfeld werkwoordelijk, heeft in vele talen de neiging om in een dood element, m.a.w. in een vast bestanddeel van de daarmee afgeleide woorden over te gaan. De woorden waarin dit het geval is kan men zonder bezwaar als adjectiva beschouwen, vooral wanneer in dezelfde taal andere *-um*-vormen voorkomen waarin dit infix nog levend is, dus geen deel is gaan uitmaken van den secundairen stam. Er bestaat bij de Indonesische adjectiva een zeer besliste neiging tot invariabiliteit. In een taal als het Morisch kan men de lijn tusschen adjectiva en verba zonder bezwaar doen samenvallen met die tusschen naar den vorm onveranderlijke en veranderlijke praedicatieve woorden. Tot den overgang van werkwoorden in adjectiva kan de beteekenis van vele *-um*-vormen den stoot hebben gegeven; vgl. de door Dr. Berg genoemde voorbeelden *lumrah, rumuhun*, e.a.

De fout, in het proefschrift van Tendeloo in dit opzicht begaan, bestond hierin dat de auteur uit het juiste inzicht dat participia nominale vormen zijn concludeerde tot de onjuiste opvatting als zouden zij nomina zijn in den gewonen zin des woords en met alle eigenschappen daarvan. Zij vormen veeleer een aparte groep van woorden, die eenerzijds wel nominale trekken vertoonen maar toch ook, verschijningsvormen van het verbum als zij[illegible]aan zekere eigenschappen van laatstge[illegible]ordsoort deel hebben. Blijkens p. 185 [illegible], het eens met Tendeloo.

E[illegible]nder punt waarop ik de aandacht wil vestigen is de term „samenstelling". Dr. Berg (en hij staat ook in dit opzicht niet alleen) strekt dit begrip te ver uit. Het feit dat een aantal woorden nauwer bijeen behooren dan in 't algemeen met de onderdeelen van een zin het geval pleegt te zijn mag op zichzelf nog geen aanleiding geven om van „samenstelling" te spreken; daarvoor is noodig dat de betrokken woorden een eenheid vormen die ook grammaticaal als zoodanig behandeld wordt. Houdt men dit niet in 't oog, dan loopt men gevaar de grenzen van het begrip steeds verder uit te zetten en er bv. ook genitiefverbindingen en gewone substantief + adjectief-constructies toe te rekenen, zooals o.a. Dr. Berg doet op p. 203 v. en op p. 229, waar hij *warṇa apĕkik* („een schoon uiterlijk") een samenstelling noemt, blijkbaar daartoe genoopt doordat hij *awarṇa apĕkik* („een schoon uiterlijk hebbende") als samenstelling opvat, wat weer hiermee zal samenhangen dat *a-* niet alleen bij *warṇa* maar bij de heele uitdrukking behoort. Maar in de eerste plaats behoeft *warṇa apĕkik* nog geen samenstelling te zijn omdat *awarṇa apĕkik* het is, en in de tweede plaats is ook dit laatste geen compositum omdat daarvoor de samenhang tusschen *a-* en hetgeen er op volgt veel te los is. Hetzelfde geldt mut. mut. van (*krĕṇḍa*) *adulur surat kanaka wus sinangling* (p. 230), *marĕp dakṣiṇa* (p. 236), *kaalangan mārgi* (p. 239), en tal van andere gevallen.

Gedeeltelijk juist is de redeneering op p. 203 v.,

die de combinatie van een genasaleerden werkwoordsvorm en een object terugvoert op een samenstelling. Daar de werkwoordsvorm met den neusklank (Mal. *mĕ-* met den neusklank, enz.) oorspronkelijk intransitief is geweest, heeft het object er in oorsprong een samenstelling mee gevormd in den trant van ons „houthakken" e. dgl. [1]) Eigenaardig en onduidelijk is echter Dr. Berg's betoog. Er valt niet anders uit te lezen dan dat hij aan deze uitdrukkingen een „ongenasaleerde woordcombinatie" ten grondslag acht te liggen (wat op zichzelf natuurlijk mogelijk zou zijn), en wel (dit is het eigenaardige) een combinatie van twee zelfstandige naamwoorden waarvan het tweede in genitiefbetrekking tot het eerste staat [2]). Hoe hij zich dit laatste voorstelt heb ik niet kunnen doo[illegible]n. Of wil hij uitgaan van een als passief no[illegible] optredenden stam, gevolgd door een [illegible] het logische object noemt? Een dergelijke [illegible]rekkende en bij mijn weten te voren nog niet verkondigde theorie ware dan wel bijzonder weinig duidelijk aangeduid!

Op p. 226 gebruikt de Schrijver van de nasaal van *-ngku, -nta*, enz. den term „bindklank," dien hij ook aanwendt voor de (laatste) *a* van *pĕgaweanamu* en derg. Daar men hier met twee geheel verschillende verschijnselen te maken heeft (de nasaal van *-ngku* enz. is het als genitiefpartikel fungeerende z.g.n. „tusschenzetsel") verdient de term „bindklank" in het eerste geval geen aanbeveling. Een teleurstellende ervaring is het, uit dit boek te moeten leeren dat de term „letters" waar „klanken" bedoeld wordt nog steeds niet tot het verleden behoort (p. 172) en te lezen van wortels die uit twee, drie of vier „letters" bestaan (deze laatste uitdrukkingen kunnen bovendien aanleiding geven tot misverstand).

Even weinig valt te zeggen voor het gebruik van den ongelukkigen term „Alfoeren", nog wel als aanduiding van een ras! (p. 34) En waarom spreekt de Schrijver van „Macronesisch" (p. 167), terwijl toch „Melanesisch" veel gebruikelijker is?

Omschrijvingen als „woord dat de oorzaak aanduidt" voor het logisch subject (p. 210), en „zakelijk object" voor het object van een vorm met *-akĕn* (p. 220, 224) kunnen tot misverstand aanleiding geven. Ook de aanduiding van het woordje *lan* als „partikel" (p. 248) stuit op bezwaren; de Schrijver is hierbij weer uitgegaan van de vertaling, maar *lan* is naar alle waarschijnlijkheid ontstaan uit *lawan* [1]) en dus eigenlijk een substantief. De uitdrukking *lankw iki* heeft dan ook niets bijzonders. Het komt meermalen voor in de Indonesische talen dat een woord voor „en, met" eigenlijk „gezel, genoot, tegenhanger" of iets dergelijks beteekent.

Op p. 198 past Dr. Berg de termen „goed" en „slecht" toe op talen. Nu kan men natuurlijk wel „slecht Nederlandsch" onderscheiden van „goed [illegible]derlandsch" enz., of van een bepaalde uitdruk[illegible]of zinswending zeggen dat het „slechte taal" [illegible] maar van „goed[illegible]" en „slechte" talen kan toch niet wel gesproke[illegible]rden. Eigenaardig is de redeneering die de Schrijver in dit verband houdt over gecreoliseer[illegible] [2]): „een sterk gecreoliseerde taal is vol[illegible]niet „slechter" dan een niet-gecreoliseerde, zoolang het volk, dat de taal spreekt, nog niet bewust normen van „goed" en „slecht" heeft aanvaard; m.a.w. de waardeeringsoordeelen „goed" en „slecht", op de taal toegepast, zijn zuiver subjectief, en kunnen pas objectief worden door wettelijke bepalingen of andere bindende afspraken, die een standaardtaal scheppen als norm voor waardeering. Een norm voor waardeering bestaat er ook wel vóór dien tijd, maar een, die den sprekers van de taal niet steeds bewust is; bedoeld wordt hier het „taalgevoel", dat tot het onderbewustzijn behoort. Deze norm zou men collectief-subjectief kunnen noemen" enz. Deze redeneering gaat aan diverse gebreken mank; ongetwijfeld kan een oordeel over het al of niet juiste van een taaluiting alleen objectief zijn met betrekking tot een bepaalde norm (dus niet in absoluten zin), maar „wettelijke bepalingen" e.d. kunnen in dit opzicht toch niet anders doen dan het collectieve taalbewustzijn onder woorden brengen, en dat nog slechts op gebrekkige wijze; de tegenstelling die de Schrijver maakt tusschen „subjectief" en „collectief-subjectief" gaat dan ook niet op, omdat voor de taal, als collectief verschijnsel, het indivi-

1) Klank- en Vormleer van het Morisch, I, p. 20.
2) Zoo verstaat hij dan ook onder een „samenstelling" uitsluitend „een combinatie van twee of meer woorden, hetzij van zelfstandige naamwoorden, hetzij van een of meer zelfstandige naamwoorden en een of meer adjectieven, en eventueel van nog andere woordjes" (p. 203, nt. 2).

1) Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek s. v.
2) In de ruime beteekenis die hij aan deze uitdrukking hecht.

dueele taalbewustzijn alleen in aanmerking komt voorzoover het het collectieve zuiver weerspiegelt. Met het onderscheid tusschen „bewuste" en „onbewuste" normen komt men niet verder: juist de volken of groepen die volgens den Schrijver uitsluitend laatstgenoemde zouden kennen onderscheiden in den regel het zuiverst en het fijnst tusschen wat wel en wat niet in overeenstemming is met het spraakgebruik. De Schrijver schijnt van oordeel dat taalgevoel een product is van onderwijs („doordat er onderwijs in die standaardtaal gegeven wordt, leeren velen critisch onderscheiden, wat „goed" en wat „slecht" in het gebruik er van is") en voegt er aan toe: „daardoor wordt zoo'n taal tevens veel minder toegankelijk voor vreemden invloed" (p. 197). Voor dit laatste zal wel „ontw[illegible]keling" (dus veranderin[illegible] binnen uit) g[illegible] moeten worden, want aan[illegible]nde invloeden st[illegible] bij den tegenwoordigen [illegible]g van het wereldverkeer, de cultuur-talen zeker niet minder bloot dan bv. de nog niet schrifte[illegible]gelegde.

Bovenstaande redenee[illegible] niet de eenige die niet overtuigt. Meermalen mo[illegible] men zeggen dat de Schrijver conclusies opstelt waarvoor de aangevoerde argumenten onvoldoende zijn. Zoo kan men van den vorm *rarena* zeer zeker zeggen dat hij is ontstaan in een tijd dat het in *rena* reeds vervatte *ra-* niet meer als zoodanig werd herkend, zoodat men er nog eens een tweede *ra-* aan ging toevoegen (p. 231); maar waarom moet daaruit nu tevens volgen dat *ra-* in dien tijd nog wel levend was, maar toch al bezig in onbruik te geraken? En waarom vloeit uit het feit dat in de Majapahitsche periode met het adatrecht rekening werd gehouden, voort dat dit „a fortiori voor den ouderen tijd (mag) worden aangenomen"? Constateeren wij niet juist op allerlei gebied in de Hindu-Javaansche maatschappij een steeds meer op den voorgrond dringen van het Javaansche element tegenover het in de oudste periode domineerende Hindusche? En welke reden is er aan den anderen kant om de toch wel zeer aannemelijke theorie „dat ook in ouderen tijd Hindu-recht en adatrecht officieel uit elkaar werden gehouden, maar dat men voor het levende adatrecht een schriftelijk vastleggen onnoodig achtte" met zooveel reserve voor te dragen (p. 122 v.)? Naar de studeerlamp riekt de redeneering op p. 43 waarmee de auteur de Sanskrit- en de Javaansche beteekenis van het woord *çaiwala* aan elkaar poogt te praten: dat dit woord in Indië behalve de beteekenis „eendenkroos" ook nog die van een of anderen boom heeft is zeer goed mogelijk (vgl. Ned. „kers" e.d.; Monier-Williams geeft trouwens voor *çaiwala* ook op: „the (fragrant) wood of Cerasus Puddum", een soort kerseboom dus), maar dat dit zou zijn gegaan via de algemeene beteekenis „waterplant" (Dr. Berg veronderstelt dat de boom in kwestie in het water groeit) moet uitgesloten worden geacht.

Aan bovenstaande opmerkingen zou nog veel toe te voegen zijn. Over het algemeen behooren de beschouwingen van algemeen-theoretischen of bespiegelenden aard niet tot de sterkste zijde van dit boek. De uiteenzettingen die de auteur hier en daar t[illegible] geeft over onderwerpen als magie, „prae[illegible]f „prae-intellectueel" denken (eveneens [illegible]: niet onder een gunstig gesternte zijn ge[illegible]), primitieve systemen, e.a. (p. 78, 82, 96, 115-118, 136, 151, 155, 188 en elders) kunnen dan ook niet bevredigen. Definities als van het begrip „primitief" („waarvan de natuurlijke evolutie nog niet beïnvloed is geworden door intensieve aanraking met andere volkeren", p. 35) en van „grammatica" („een critische bespreking van alle verschijnselen van een taal, in een overzichtelijk systeem gerangschikt", p. 199) deugen niet. Ook de omschrijving van „klankwetten" als uitsluitend „physische, mechanische invloeden, waaraan een taal steeds blootstaat" betreffende (p. 184), is onjuist en niet te rijmen met wat de Schrijver op p. 174 opmerkt: „De eene taal is in veel sterkere mate aan klankveranderingen onderhevig dan de andere; de oorzaken hiervan zijn nog geheel in het duister gehuld", enz., welke laatste uitdrukking trouwens ook weer aanleiding kan geven tot misverstand. Een niet minder belangrijke rol in de ontwikkeling van een taal dan de specialisatie in woordgebruik (p. 196) speelt de tegenovergestelde tendens, die echter door den Schrijver niet wordt genoemd. Van een eigenaardige opvatting geeft p. 88 blijk, waar Dr. Berg zich als volgt uitlaat: „Gaan wij nu de Hindu-Javaansche litteratuur van Oost-Java vergelijken met die van Midden-Java, dan nemen we in Midden-Java waar een verzwakking van het Hindusche element en een groote versterking van het Javaansche. Velen zullen geneigd zijn dit achteruitgang te noemen, maar zij mogen bedenken, dat zij daarmee in laatste instantie een vergelijkend oordeel zouden vellen

over de betrekkelijke waarden van de Hindusche en de Javaansche beschavingen, en dat dit oordeel per se waardeloos moet zijn, omdat twee beschavingen, die uit verschillende factoren zijn samengesteld en vaak weinig of geen factoren gemeen hebben, onvergelijkbare grootheden kunnen zijn, daar elke norm voor een vergelijking ontbreekt behalve de louter subjectieve. De nieuwe Midden-Javaansche litteratuur stellen beneden de oude Oost-Javaansche zou beteekenen aan de Hindu-beschaving de voorkeur geven boven de Javaansche; en dit kan men wel doen op grond van hetzij persoonlijke of collectieve, maar in elk geval subjectieve waardeering, doch niet van een objectief wetenschappelijk standpunt." Dat twee beschavingen onvergelijkbare grootheden k u n n e n zijn wil ik [illegible] niet tegenspreken, maar wel meen ik [illegible] staande houden dat men ook van een „ob[illegible]tenschappelijk standpunt" zeer goed bv. de [illegible]du-Javaansche beschaving superieur kan achten aan die der Pěsěchěms, ook al zal een rechtgeaard Pěsěchěm dit misschien niet willen toegeven!

De haast waarmee het boek moest worden afgeleverd heeft helaas veroorzaakt dat een aantal onjuistheden in de realia zijn ingeslopen, die juist in een voor school en zelfstudie bestemd leerboek dubbel te betreuren zijn. Zoo bij de vermelding van eenige bijzonderheden over de Austronesische taalfamilie op p. 166 vv. Bij het noemen van die gedeelten van den Archipel die niet tot het gebied van deze talengroep behooren (p. 168) geeft de Schrijver ten onrechte ook „enkele plaatsen in de Minahassa" op, terwijl hij op p. 169 in den waan verkeert dat het Niasisch alleen buiten Indonesië zijn parallellen vindt. Hoe hij aan dit laatste komt, is mij niet duidelijk, evenmin als waarom het Balineesch, het Bugineesch en het Makassaarsch niet tot de „talen met een eenigszins belangrijk aantal sprekers" gerekend mogen worden. Het Atjehsch is niet alleen verwant met talen van Achter-Indië maar ook met het Maleisch e. a. (p. 169). Op p. 167 meent de Schrijver dat er „nergens op aarde een gebied gevonden wordt met zulk een verscheidenheid van talen als Oceanië, Indonesië daaronder begrepen". Hoewel ik met de talen van Amerika geheel onbekend ben, geloof ik toch dat deze laatste in dit opzicht wel de kroon spannen. Ook de volgende uitspraak: „Nergens echter ook vindt de onderzoeker zich voor zulke raadsels gesteld als hier" lijkt mij quaestieus. Hoe weet de Schrijver dat zoo precies? Omtrent de talen (meestal spreekt men van dialecten) die „onder den groepsnaam Malagasy bekend zijn" (p. 168) moet worden opgemerkt dat zij niet de eenige zijn die op Madagascar gesproken worden; en waarom verbaast de auteur zich zooveel meer over de uitzwerming van een Austronesisch volk naar Madagascar dan over de verbreiding over de geheele uitgestrektheid van den Stillen Oceaan? Op p. 192 spreekt de Schrijver van „het Joodsche gebruik om God's naam Jahwe te vervangen door het niet-magisch-gevaarlijke Jěhowah". Het ontstaan van dezen „traditioneelen wanvorm" is echter niet aan de Joden te wijten maar aan Westersch [illegible]verstand van den masoretischen tekst. Even[illegible]an ik het eens [illegible]met de meening van Dr. [illegible]rg als zou primit[illegible]n middeleeuwsche letterkunde steeds in poëz[illegible]en proza in elke litteratuurgeschiedenis pas in een zeer laat stadium (!) op den voorgrond kom[illegible]4 v.). En de dierenfabel dan? Evenzoo schijn[illegible]j geen gronden aanwezig om aan te nemen da[illegible]e voor-Hindusche Javaansche letterkunde alleen geleefd zou hebben, zooals Dr. Berg het uitdrukt „in de monden van priesters en dichters" (p. 35).

Ten deele onjuist, ten deele onvolledig zijn de opgaven over het gebruik van de taalsoorten in het Javaansch (p. 189 v.), over den gewonen vorm van een Javaansch grondwoord (p. 171 v.), over het prefix *sa-* (p. 212), over den term „inclusief" (p. 213), over de wijze van aanhechting van *-akěn* (p. 221). Omtrent dit laatste zij terloops opgemerkt dat de Schrijver ten onrechte meent dat bij een vorm met *-akěn* of *-ake* geen prefix *ka-* optreden kan[1]). Omissies treft men ook aan bij de opsomming der talen van Sumatra op p. 169, en op p. 192, waar wel van jacht- en zeetalen gesproken wordt maar niet van de toch zeker even belangrijke oogsttaal. Daarentegen wordt op p. 189, nt. 3 de term „euphemisme" in een te ruime beteekenis gebruikt, terwijl ik het niet met den Schrijver eens kan zijn wanneer hij zegt dat een uitdrukking als „U vergist zich" in plaats van „je liegt" „niet langer als euphemisme begrepen" wordt. Niet geheel exact is ook de behandeling van eenige verschilpunten tusschen het Javaansch en het Nederlandsch op p. 202: bij bepaalde werk-

1) Zie voor voorbeelden van dergelijke vormen o. a. Kiliaan, p. 148.

woordsvormen (nl. de vervoegde) komen wel degelijk persoonsaanduidingen voor, terwijl het Javaansch ook wel verschil kent tusschen enkelvoud en meervoud maar dit alleen op geheel andere wijze uitdrukt dan onze taal; wat de Schrijver bedoelt met in het Javaansch voorkomende „middelen om allerlei relaties tusschen zinsdeelen aan te duiden, welke in het Hollandsch ontbreken" is mij niet duidelijk.

Dat de vertalingen die in de Aanteekeningen voorkomen ook niet altijd juist zijn blijkt op p. 248, waar *kita ngong kang den suri* wordt vertaald met „laat mij je het hoofd afslaan", wat grammatisch niet opgaat, en ook niet noodig is, daar verschillende andere vertalingen mogelijk zijn. Onjuist is ook de opvatting dat in *sirâge apotusan* de woorden *age* [illegible] *apotusan* in nevengeschikt[illegible]verband naast el[illegible] staan en dus de vertalin[illegible]n „hij was snel en een-gezant-uitzendend" [illegible]o): *age* (snel) wordt nader bepaald door *apotusan* en de vertaling is „hij was snel in het uitzenden[illegible]n gezant". Hetzelfde geldt van *amit lumamp*[illegible] dezelfde bladzijde: de betrokkene vroeg niet verlo[illegible] 't algemeen, maar zeer speciaal om op weg te mogen gaan, zoodat *amit* door *lumampaha* nader bepaald wordt. Eveneens op p. 230 wordt *sira* in *sira çrī narendra* als een „versterking" van het volgende substantief opgevat; het is echter niet meer dan een beleefdheidsvorm, weer te geven met „Zijne Edelheid" of iets dergelijks, en op één lijn staande met çrī. *Lwir gunung kĕmbang* (p. 235) is niet „als een berg van bloemen", maar „als een bloemenberg".

Op p. 237 wordt opgemerkt dat het woord *sĕkawan* (vier), lett. „een groep", oorspronkelijk slaat op de uitgespreide vingers van één hand. Waarschijnlijk is dit een verschrijving en is de auteur in de war met *lima* [1]). Voor „gelooid" op p. 42 zal wel „geloogd" moeten worden gelezen. Een grappige drukfout komt tweemaal voor op p. 154 en 155, waar de zetter van „nagel der wereld" (als vertaling van Paku-Buwana) „navel der wereld" heeft gemaakt.

Zoo ware meer te noemen. Het is ongetwijfeld te betreuren dat de Schrijver zich ten aanzien van die zaken waarvan hij niet in alle opzichten op de hoogte was en waarvoor hij de hulp van gedrukte of levende bronnen niet kon inroepen, niet meer zelfbeperking heeft opgelegd, te meer omdat het dikwijls punten betreft die met het eigenlijke onderwerp van het boek slechts in verwijderd verband staan. Zoodoende heeft speciaal van het taalkundige gedeelte van het boek de qualiteit, die in de wetenschap toch nog altijd gaat boven de quantiteit, wel eenigszins te lijden gehad van laatstgenoemde. Maar om billijk te zijn mogen we niet uit het oog verliezen dat de Schrijver zich bij zijn werk heeft laten leiden door de juiste overtuiging dat in de I[illegible]che taalwetenschap allereerst behoefte [illegible] vermeerdering van productie, dat voor [illegible]g noodige materiaalverzameling voornam[illegible]ap moet worden verwacht van inheemsche zijde, en dat die jongeren die voor zulk werk door middelbare opleiding of op andere wijze zijn voorbereid, wel in de eerste plaats daarvoor in aanmerking komen. Als stimulans voor die productieverhooging is Dr. Berg's boek zeker geslaagd te achten.

Wanneer we ten slotte uit het geheel onzer beschouwingen nog een algemeene conclusie willen trekken, dan zou het deze kunnen zijn dat het waarschijnlijk zeer goed mogelijk is om een Oud-Javaansche grammatica te schrijven, maar dat men daarbij behoorlijk rekening moet houden met de resultaten die voor verwante talen reeds bereikt zijn. Daarbij zal men zich vooral hebben te hoeden voor een zekere vaagheid, die zoo licht op rekening van de taal zelf wordt gesteld en toch feitelijk uit niet anders voortkomt dan uit gebrekkige kennis daarvan. Zoo lees ik bv. bij Dr. Berg op p. 249: „De genasaleerde vorm [*anunggal manah*] beteekent „eensgezind optreden"; het verschil met *atunggal manah*, dat „eensgezind" zou beteekenen, is niet zoo heel groot en ligt wel alleen in de grootere mate van activiteit, die door den genasaleerden vorm uitgedrukt wordt. Daarnaast is echter de uitdrukking *asowarêkang wadwa mwang mantrī tanda rakryan* .... niet genasaleerd, ofschoon er toch ook wel een actie mee aangeduid wordt. Men ziet hier weer een keer te meer uit, hoe het spraakgebruik vaak v r ij w e l w i l l e k e u r i g kiest tusschen genasaleerde en ongenasaleerde vormen en het verschil daartus-

1) Omtrent de afleiding van het woord *panakawan* deelt Dr. Pigeaud mij mede dat het misschien niet ontstaan is uit *parakawan*, maar afgeleid van *sakawan* (vgl. *panewu* van *sewu*). Het verband dat de Schrijver legt tusschen *panakawan* en *parĕpat* heeft m.i. veel tegen. De bijvorm *punangkawan* kan uit den vorm *punakawan* (welke laatste volgens mededeeling van Dr. Pigeaud zou kunnen staan voor *panakawan*) zijn ontstaan door den nasaleerenden invloed van de *n* van de tweede syllabe.

schen lang niet altijd evident is." Hoewel natuurlijk de taalverschijnselen als uitingen van een levend organisme meermalen niet onder vaste regels zijn te brengen is de door mij gespatieerde uitdrukking en de daaraan ten grondslag liggende beschouwing toch verkeerd. Men moet in 't algemeen uiterst voorzichtig zijn met over uitingen in een vreemde taal als rechter te oordeelen, ook al moet toegegeven worden dat bepaalde eigenaardigheden van de Oud-Javaansche teksten die neiging in de hand werken. In dit verband heb ik ook eenig bezwaar tegen uitingen als de volgende (p. 241; spatieering van mij): „*Tahangkwa*, „naar ik meen", is een tusschenzin, die buiten het zinsverband staat. Het suffix *-a* zou hier vermoedelijk oo[illegible] gemist kunnen worden." O[illegible] Schrijver zich voor deze opvatting op fei[illegible] roepen (p. 224), zou ik toch de vraag wille[illegible] of het niet eenvoudiger is om *tahangkwa* te vertalen met „naar ik zou meenen", *tahangku* met „naar ik meen". Is het bovendien wel zoo zeker (onze geringe kennis van de Javaansche dialecten in aanmerking genomen) dat waar dialectisch de uitgang *-a* wordt gebruikt „zonder dat van irrealiteit in den zin sprake kan zijn" (p. 224) het gebruik van den conjunctief niet toch op de een of andere wijze te verdedigen is (bv. als beleefdheids- of beschroomdheidsvorm), zoodat er wel degelijk een beteekenis-nuance die van den indicatief afwijkt mee aangeduid zou worden?

Zoo legt ook dit boek (Dr. Berg wordt trouwens niet moede er op te wijzen) getuigenis af van het vele dat er nog aan onze kennis van de Indonesische talen ontbreekt. Gelukkig is er geen reden voor défaitisme. Langzaam maar zeker groeit het aantal van hen die zich aan deze studiën wijden, en de toekomst laat zich hoopvoller aanzien dan in jaren het geval is geweest. Ook Dr. Berg heeft in zijn tegenwoordigen werkkring een prachtige gelegenheid voor verder wetenschappelijk onderzoek. Wel is waar zal de geringe mate waarin hij met de [illegible]de taal in aanr[illegible] is kunnen komen voor [illegible] in zekere op[illegible]een inconveniënt zijn. Maar daar staan (ie[illegible]ervaring heeft van taalbeoefening „te velde" zal het met mij eens zijn) ook weer groote voord[illegible]genover, die tegen dat gemis ruimschoots [illegible]en. Ongetwijfeld mogen wij dan ook van Dr. [illegible]erg's werkkracht nog zeer belangrijke aanvullingen van onze kennis verwachten. Zij bij dien arbeid voorspoed zijn deel!

Klaṭen, Juni 1929.

CORRIGENDUM.

In het artikel „Een nieuw boek over de Volkenkunde van Ned.-Indië" in het vorige nummer van „Djâwâ" zijn eenige drukfouten blijven staan, waarvan de belangrijkste te vinden is op blz. 191, 1e kolom, waar in r. 28 *'Īsā* gelezen moet worden in plaats van *'Ī'sā*.

Praeadviezen

over het

Oostersch Letterk[illegible]ig Hooger Onderwijs

ter behandeling op het

CONGRES

van het

JAVA-INSTITUUT,

hetwelk gehouden zal worden in de Kepatihan Mangkoenegaran te Soera-karta, van 27 – 29 December a. s.

CONGRES JAVA - INSTITUUT 1919 - 1929.

Beschermheer van het Congres:

Z. H. PAKOE BOEWANA X, Soesoehoenan van Soerakarta.

PROGRAMMA

van het Congres ter gelegenheid van het tienjarig bestaan van het JAVA-INSTITUUT te houden van **27** tot en met **29 December 1929** in de **KEPATIHAN MANGKOENAGARAN te Soerakarta.**

V r ij d a g 27 December 1929.

9 uur n. m. Bijeenkom[illegible] congressist[illegible]emajoedan te Soerakarta, ter onderlinge kennismaking.

Welkomstwoord van [illegible]orzitter van het Comit[illegible]ontvangst, K. P. A. Koesoemajoeda.

9 uur 30 min. W i r ê n g, Srikandi Larasati en Klana-dans, aangeboden door Z. H. Pakoe Boewana, Soesoehoenan van Soer[illegible]a.

Z a t e r d a g 28 Decemb[illegible]929.

9 uur v. m. Opening van het C[illegible]gres in de Kepatihan Mangkoenagaran te Soerakarta door den Voorzitter van het Java-Instituut, Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat.

9 uur 30 min. — 1 uur. Inleidingen en debat betreffende **„Oostersch Letterkundig Hooger Onderwijs".**

Praeadviseurs: Dr. G. W. J. Drewes,
Dr. S. J. Esser,
R. A. A. Soejana,
L. van Rijckevorsel (Ambarawa),
Mr. R. Hadi.

5 u. n. m. — 7 u. n. m. Bezoek aan het Museum alwaar o. a. een tentoonstelling van oud en modern goud- en zilverwerk is te bezichtigen; thee in den Sriwedari met volksspelen.

7 u. 30 — 8 u. 30 Lezing over: **„Land en Volk van Bali"** (met film) door Tjokorde Gde Rake Soekawati, in de Sriwedari (Poerwasariweg).

10 uur. n.m. Klenéngan-gamelanconcert in de Kepatihan Mangkoenegaran, aangeboden door de Javaansche Kunstkring „Mardi-Laras" te Soerakarta.

Z o n d a g 29 December 1929.

7 uur 30 min. v. m. — 9 uur. Bezoek aan de Kraton [1]) van Z. H. den Soesoehoenan.

9 uur 30 min. v. m. Voortzetting van de bespreking van het onderwerp: „Oostersch Letterkundig Hooger Onderwijs" en lezing over: **„De noodzakelijkheid van ambachts- en kunstnijverheidsonderzoek",** door Ir. Thomas Karsten. Sluiting van het Congres in de Kapatihan Mangkoenagaran.

9 uur n. m. „Anoeman Doeta" (Anoeman als afgezant). Een episode uit het Ramajana. Wajang-wong voorstelling, in de Astana Mangkoenagaran, aangeboden door Pangeran Adipati Aria Mangkoenagara VII, Hoofd van het Mangkoenagarasche Huis. [2])

---

1) Bij het bezoek aan de Kraton is verplicht:
Europeesche kleeding (wit) of nationale kleederdracht (witte atilah met kris, geen schoeisel). Evenzoo bij het avondfeest in de Mangkoenegaran.

2) Een *tekst*boekje met uitvoerige beschrijvingen zal tegen den 20sten December den leden worden toegezonden.

OOSTERSCH LETTERKUNDIG HOOGER ONDERWIJS.

Praeadvies

van

S. J. ESSER.

Het is een van de denkbeelden aan welke de toekomst behoort dat niet alleen ieder individu maar ook ieder volk zich in 't bijzonder toelegt op datgene waarvoor het de meeste geschiktheid bezit. Een werkverdeeling, vergelijkbaar met die welke wij in onze maatschappij kennen zal ongetwijfeld het leven der volkeren onderling meer en meer gaan beheerschen. Tot op zekere hoogte ges[illegible] reeds: de Polynesiërs, de Badjo's, [illegible] Austronesische volkeren zijn meesters i[illegible] en visschen, het zwemmen en duiken, ter[illegible] Javanen en Baliërs het op het gebied van den sawahbouw tot zeer groote hoogte hebben gebracht. De handel daarentegen is minder het genre van het Maleisch-Polynesische ras, zoodat wij dien, enkele uitzonderingen daargelaten, in deze gewesten voor het grootste deel in handen zien van vreemdelingen; van verschillende ambachten geldt hetzelfde. In de koloniën (in Amerika vooral) is men in dit opzicht verder dan in Europa.

Het boven gezegde is intusschen niet alleen van toepassing op het maatschappelijk leven maar evenzeer op het cultureele (in engeren zin): het baat weinig of een vader zijn zoon al graag voor jurist zou zien opgeleid wanneer de jongen allen aanleg in die richting mist; misschien dat hij met een dosis plichtsgevoel of kinderlijke piëteit plus de noodige *repetitores* den meestersgraad wel zal halen, maar een goed jurist zal er nimmer uit hem groeien. En zoo is er ongetwijfeld aanleiding om, wanneer een nieuwe cultureele instelling zal worden opgericht, de vraag te stellen of men daarmee wel blijft in de lijn van aanleg van de volken voor wie zij in de eerste plaats bestemd is. Gelukkig behoeven wij in dit opzicht niet lang in 't onzekere te verkeeren. De aanleg van het Austronesische ras gaat ongetwijfeld in taalkundige richting, ja men kan zelfs zeggen dat zijn voornaamste geestescultureele prestaties liggen op 't gebied van taal en letteren. Men hoort soms zeggen dat de Austronesiërs, voor zij in aanraking zijn gekomen met hooger beschaafde volkeren, slechts weinig van beteekenis op cultureel gebied hebben voortgebracht. Had de tooverstaf der Hindoes hen niet aangeraakt, zoo heet 't dan, hun cultuur zou armoedig en onbeduidend zijn gebleven. Maar wie zoo spreekt houdt eenzijdig den blik gericht op het gebied der kunsten en wetenschappen, zonder er rekening mee te houden [illegible] deze volkeren op het gebied der taal (om nu [illegible]en maar dat [illegible]scheppingen hebben voortgebracht die [illegible]arde worden geëvenaard. Volgens Finck[1]) [illegible]agt het aantal talen der aarde ruim 2100, terwijl Lafeber[2]) van circa 700 Maleisch-Polynesisc[illegible]en melding maakt. Bijna ⅓ van de idiomen de[illegible]wereld zou dus Austronesisch zijn, en al zal dit [illegible]centage op den duur allicht wat kleiner worden, minstens 25% van de wereldproductie aan talen kunnen wij toch veilig op rekening van de Austronesiërs stellen. Een bewonderenswaardig en niet-alledaagsch record, dat trouwens, als zooveel wat met het ontstaan der taal samenhangt, veel mysterieus aan zich heeft, want al kan men de versnippering van dit ras over tal van kleine eilanden en de geografische gesteldheid van de meeste grootere als oorzaken noemen, een boeiend en raadselachtig schouwspel blijft het toch de Austronesische talen in de betrekkelijk weinige eeuwen die sinds de verspreiding over de eilandenwereld van Achter-Indië tot de kusten van Amerika moeten zijn verloopen elk voor zich een zoo rijken woordenschat te zien voortbrengen, en ook op grammaticaal gebied, ondanks velerlei overeenkomst, toch zoo diepgaande en wezenlijke verschillen te zien ontwikkelen.

In overeenstemming met deze wonderbaarlijke productiviteit op het gebied der taal kan men constateeren dat een verrassend groot percentage der inheemschen over een fijn ontwikkeld taalgevoel

---

1) Aangehaald bij Dr. A. J. Portengen, Primitieve Cultuur, p. 54.

2) Vergelijkende Klankleer van het Niasisch, I, p. 11, noot.

beschikt, en dat diegenen die hun cultuur actief meeleven en dus als dragers daarvan kunnen worden beschouwd dat niet in de laatste plaats zijn ten opzichte van de taal en van alle finesses, alle fijne nuances, allen humor ook die daarin kunnen worden gelegd. Over 't algemeen voelt de Austronesiër zijn taal zuiver aan, en wanneer desondanks in vele talen van den Archipel zich een soms ver doorgedrongen taalbederf openbaart komt dit meer hieruit voort dat de sprekers de waarde van hun eigen bezit niet beseffen en er daarom ook geen moeite voor doen om het te behouden. Dit is een van de vele dingen waarin een Litteraire Faculteit op den duur verbetering kan brengen.

Wanneer dan ook Z. Exc. de Gouverneur-Generaal de stichting van [illegible] centrum van taal- [illegible] volkenkundig onderz[illegible]m van een Li[illegible]teraire Faculteit he[illegible]ndigd is dit in de eerste plaats vooral dáárom zoo toe te juichen omdat op die wijze een belangrijk middel wordt geschapen om de gaven e[illegible]lenten die aan de volkeren van deze gewesten zijn geschonken tot volle ontplooiing te brengen.

Intusschen, wie zou meenen dat de nieuwe instelling alleen voor de inheemschen van beteekenis is, vergist zich toch. Zij is dat veeleer voor alle bevolkingsgroepen. Zoo b.v. voor de Chineezen hier te lande, in wier kring juist den laatsten tijd meer en meer het besef begint te leven dat wetenschappelijke beoefening van eigen taal, cultuur en ethnologie een eisch des tijds moet worden genoemd waaraan zij zich alleen tot eigen schade kunnen onttrekken. En zeker niet in de laatste plaats voor de Nederlanders, zoowel de trekkers als de blijvers. Nederland heeft zich van de cultureele belangen van zijn kolonisten in vreemde werelddeelen nooit veel aangetrokken, ja men kan zelfs zeggen (de geschiedenis wijst het uit) dat het die op schromelijke wijze verwaarloosd heeft. Nog steeds bestaat hier te lande de toestand (al wordt die gelukkig steeds beter) dat men zijn kinderen voor een behoorlijke opleiding naar de andere zijde van den aardbol moet zenden of meent te moeten zenden. Dat dit geen toestand is die kan blijven voortduren zal een ieder mij moeten toegeven. Alleen reeds voor de Europeanen in Indië, voorzoover tot den Nederlandschen cultuurkring behoorende, is een Universiteit, niet alleen als inrichting van onderwijs, maar tevens als cultureel centrum, dat leiding kan geven aan de publieke opinie op cultureel gebied, een dringende behoefte. Nog veel te veel wordt hier te lande geliefhebberd, op nog veel te ruime schaal heerscht onder de vertegenwoordigers van de leidinggevende bevolkingsgroep de meening dat men het in de practijk wel zonder wetenschappelijkheid kan stellen en het daar alleen aankomt op een zekere dosis flinkheid en gezond verstand. En dat terwijl toch juist het fundamenteele kenmerk van de Westersche wetenschap (een kenmerk waarvan academisch opgeleiden algemeen doordrongen behoorden te zijn) in haar *methodisch karakter* gelegen is en in het inzicht dat zonder die methode geen enkel vraagstuk, geen enkele situatie, van welken aard di[illegible] moge zijn, in zijn vollen omvang en diepte [illegible]n worden. Ieder probleem, onverschil[illegible]hoort op strikt wetenschappelijke wijze [illegible] aangevat. Op technisch gebied ziet men dit zeer wel in: geen suikeradministrateur zal het in zijn hoofd halen om zijn suiker op andere wijze te willen bereiden dan volgens de beproefde methodes, omdat hij maar al te goed weet dat zijn product er onvermijdelijk de dupe van zou worden; geen chirurg zal bij zijn operatie de voorzorgsmaatregelen en kunstgrepen van het vak verwaarloozen, op straffe van levensgevaar voor den patiënt. Maar in geesteswetenschappelijk opzicht schijnt het er minder op aan te komen. Bij velen heerscht nog (min of meer onbewust) de opvatting dat men 't hier wel zonder de wetenschap kan stellen, ja zelfs dat er een soort „wetenschap zonder wetenschappelijkheid" denkbaar is, die zich tevreden kan stellen met kennis van de „feiten" (met volkomen negatie van het karakter van een feit als zoodanig) en de theorie aan anderen overlaten. Het is deze betreurenswaardige mentaliteit die het aanzijn geeft aan boeken als het onlangs in „Djâwâ" gesignaleerde volkenkundige werk van Alkema en Bezemer, een geschrift dat helaas niet alleen staat. Boeken waarmee men, wanneer het Europa betrof, niet voor den dag zou durven te komen, worden op koloniaal gebied grif geschreven en maar al te vaak door een ter zake onkundig publiek als hooge wijsheid aanvaard, wat in de hand wordt gewerkt door de naar het schijnt steeds sterker wordende neiging om waarde toe te kennen aan productie op zich zelf, afgezien van de qualiteit. Toch behoeft het nauwelijks betoog dat de opvatting als zou men voor de koloniën wel met wat minder toe kunnen dan

in het moederland zou worden geëischt, geheel verkeerd is. Dit geldt niet alleen van de voorlichting over maar ook van de leiding van deze gewesten. Juist aan ambtenaren van een koloniaal bewind behooren, wat opleiding en inzicht betreft, de hoogste eischen te worden gesteld, omdat iedere streek zijn eigen aard vertoont en voor ieder volk maar één wijze van aanpakken de juiste kan zijn, die alleen door diepgaande kennis van dat volk verrregen kan worden. Wie er een stel algemeene beginselen op na houdt en aan de hand daarvan in Centraal-Seran op dezelfde wijze op zou willen treden als aan Sumatra's Westkust, moet noodzakelijkerwijze fouten maken, die gemakkelijk een hoogst ernstig karakter kunnen aannemen. Maar het is hier niet de plaats over dit punt uit t[illegible]en. Waar ik alleen den nadruk op wilde leg[illegible] tijd rijp moet worden geacht om aan [illegible] Tropisch Nederland een cultureel cent[illegible]geven in den vorm van een Universiteit dat niet behoeft onder te doen voor correspondeerende instellingen in het moederland en er daarom toe kan bijdragen om zijn geestesleven op een peil te houden dat met het moederlandsche op één lijn kan worden gesteld.

Een van de organen waarover zulk een centrum behoort te beschikken is tevens een voorname behoefte van deze gewesten: een goede bibliotheek. Van de bibliotheek van het Kon. Bataviaasch Genootschap weet ik niet anders dan goeds te zeggen, maar dat neemt niet weg dat zij nog lang niet die mate van volledigheid heeft bereikt waarop in een bloeiend land met ca. 55 millioen inwoners mag worden aangedrongen. Nog een ander desideratum kan in dit verband worden genoemd, nl. een leerstoel voor wijsbegeerte. Als onderwerp van dit praeadvies is mij door het Bestuur opgegeven: „Academisch onderwijs in Oostersche Letteren en Wijsbegeerte". Of met die formuleering bedoeld is wijsbegeerte in het algemeen of alleen Oostersche wijsbegeerte is niet geheel duidelijk. Maar wel komt het mij voor dat er in Indië behoefte bestaat aan een wijsgeer, niet speciaal een kenner of beoefenaar van Oostersche filosofie noch ook een uitpluizer van kennistheoretische abstracta zonder meer, maar een die met beide beenen in 't volle Indische leven staat en waar dit pas geeft daarop ook zijn licht kan laten schijnen.

Het bovenstaande is ongetwijfeld voor een belangrijk deel ook van toepassing op de Rechtshoogeschool, in het bezit waarvan wij ons reeds mogen verheugen. De Juridische Faculteit bestrijkt echter, van geestescultureel standpunt bezien, slechts een betrekkelijk klein gebied en is in elk geval niet meer dan een gedeelte van wat boven als wenschelijk werd gesteld. Dat Juridische en Litteraire Faculteit elkaar noodig hebben en eerst samen een geheel vormen bewijst trouwens niets duidelijker dan de Rechtshoogeschool zelf. Vakken als Mohammedaansch Recht en Adatrecht kan men evengoed onder de litteraire als onder de juridische rangschikken en behoeven in elk geval de hulp van taalwetenschap, cultuurgeschiedenis en volkenkunde. Maar bovendien heeft men voor de Rechtshoogeschool behoefte gevoeld aan het doen doceeren [illegible]n een aantal zuiv[illegible]re vakken (zooals Volkenkunde en [illegible]leerstoelen te zamen reeds een kern van [illegible]aire Faculteit vormen. Deze is dan ook eenerzijds betrekkelijk gemakkelijk en goedkoop tot stand te brengen, terwijl er andererzijds niet aa[illegible]hoeft te worden getwijfeld of het verband tu[illegible]hen beide instellingen zal vrij nauw zijn. De vraag mag zelfs gesteld of er geen aanleiding bestaat om den stichtingsdatum van de Litteraire Faculteit tevens te maken tot den geboortedag der Indische Universiteit (die toch het einddoel der ontwikkeling moet zijn), door de verschillende hoogescholen (met uitzondering van de Technische) tot één geheel te doen samensmelten.

Wij kunnen nog een stap verder gaan: niet alleen voor geheel Ned.-Indië, in al zijn geledingen, is het bezit van een Litteraire Faculteit van universeel belang, *hetzelfde geldt voor het Nederlandsche Imperium in het algemeen.* Nederland is verreweg de belangrijkste Austronesische mogendheid. Van de volkeren die tot het Maleisch-Polynesische ras behooren leven niet alleen de grootste en rijkst ontwikkelde onder Nederlandsche vlag, ook wat zielenaantal betreft staat Ned.-Indië verre bovenaan, en het zou dit in nog hoogere mate doen wanneer niet een kortzichtige koloniale politiek het Nederlandsche grondgebied willekeurig had ingeperkt. Zijn Nederlands wetenschappelijke prestaties met die positie in overeenstemming? Op technisch gebied misschien wel — maar op taal- en volkenkundig terrein helaas in geenen deele! De Philippijnen, met een bevolking die ± 1/5 van die van Ned.-Indië bedraagt, hebben sinds lang

een eigen universiteit; op diezelfde eilanden bestond reeds een bloeiende beoefening van tal van inheemsche talen in een tijd toen daaraan bij ons nog vrijwel niemand dacht; wie over de Papoea-talen iets wil vernemen moet bij buitenlanders te gast gaan; aan de exploratie van Ned.-Indië hebben buitenlanders een aandeel gehad dat voor Nederland beschamend kan worden genoemd; over het geringe aantal goede volkenkundige studies met betrekking tot onzen Archipel wordt door ethnologen herhaaldelijk geklaagd. *Dit mag zoo niet blijven.* De Nederlandsche Maleisch-Polynesische wetenschappen moeten niet alleen met die van andere landen op één lijn staan, *zij behooren ze,* overeenkomstig Nederlands Austronesische positie, *zelfs te overtreffen.*

Hier liggen wijde perspectieven. Schrijver dezes wil het terrein der [illegible] betreden, maar op één ding mag to[illegible]rden: wanneer Nederland zijn culture[illegible] in den Pacific recht verstaat, dan is niet Manila of Singapore of Wellington, maar Batavia h[illegible]estelijk en wetenschappelijk centrum van A[illegible]tronesië. Dan klopt *hier* het hart dat het rhyt[illegible]e regelt van een geestesleven dat in het verleden reeds zoo rijke bloesems heeft gedragen, en datthans, door Westersche methode bevrucht, een nieuw tijdperk van luister tegemoet kan gaan. Reeds wordt op velerlei gebied Ned.-Indië aan de wereld ten voorbeeld gesteld. Als Nederland wil kan het die positie ook op het gebied der wetenschap bereiken. *Hier valt het Groot-Nederlandsch belang samen met dat van Groot-Indonesië, dat de grenzen van Nederlandsch Indië verre te buiten gaat.*

Het bovenstaande zijn slechts enkele grepen uit een rijke stof, waaraan nog velerlei toe te voegen zou zijn. Zoo is (om alleen dit te noemen) in 't geheel niet gesproken over de steeds stijgende behoefte aan middelbare leerkrachten in de inheemsche talen en aanverwante vakken, een behoefte waarin uit den aard der zaak door sprekers van de betrokken talen, dragers der betrokken cultuurverschijnselen, op de beste wijze kan worden voorzien. Maar het is onmogelijk om in een kort bestek een onderwerp uit te putten dat zoo talloos vele kanten heeft, en waarvoor men dan ook terecht de medewerking van 5 prae-adviseurs heeft ingeroepen, daargelaten nog het vele behartenswaardige dat er reeds bij vorige gelegenheden over te berde is gebracht. Het Bestuur heeft dit zelf ook ingezien en zich daarom de vrijwillige beperking tot *Oostersch* Letterkundig Hooger Onderwijs opgelegd, daarmee dus eventueele andere opleidingen (Nederlandsch, moderne talen, Chineesch, Geschiedenis, enz.), die aan de nieuwe Faculteit zouden kunnen worden opengesteld, buiten beschouwing latende. Ik weid daarom niet verder uit over de wenschelijkheid van deze instelling en de daarvan te verwachten voordeelen, maar ga liever over tot eenige punten van practisch belang.

Welke vakken dient dat Oostersch Letterkundig Hooger Onderwijs in de eerste plaats te omvatten? Op deze vraag zou ik met de meeste beslistheid willen antwoorden: in hoofdzaak dezelfde als bij de c[illegible]eerende opleiding in Nederland worden [illegible] Het moge waar zijn dat niet voor alle [illegible] den Archipel een voorstudie van Arabi[illegible] Sanskrit (met bijbehoorende culturen) noodzakelijk is, die waarvan dit wel geldt (Java, Sumatra, Bali, enz.) zijn toch verreweg de belangrijkste, en bovendien is de studie der genoemde talen bij uitstek geschikt om aan de geheele opleiding die verdieping, dat perspectief te geven die het tot *academisch* onderwijs in den vollen zin des woords zal stempelen. Een universiteit is nu eenmaal iets anders en iets meer dan een vakschool alleen. Algemeene ontwikkeling, het verkrijgen van wetenschappelijk inzicht vormen een noodzakelijk onderdeel van de academische studie en daarvoor is niets zoozeer geschikt als kennisneming van het klassieke. In dit opzicht is het echter zaak een belangrijk verschilpunt tusschen Indië en Nederland in gedachten te houden. Voor den Leidschen student is de Indische werkelijkheid ver en alleen uit de tweede hand of uit dood materiaal (boeken, handschriften) kenbaar, terwijl toch voor de Indonesische studiën juist de levende realiteit van veel meer belang moet worden geacht. Het is dan ook niet te verwonderen dat in Leiden het Indonesisch element op den achtergrond treedt en dat gedeelte van de studie dat eigenlijk propaedeuse is in de practijk steeds de meeste belangstelling heeft getrokken (wat weer ten gevolge heeft gehad dat men voor het oud-inheemsche element in de Hindoe-Javaansche, Hindoe-Balineesche en Hindoe-Sumatraansche cultuur eerst betrekkelijk laat het rechte oog heeft gekregen, en de ontdekking dat

men aan de Hindoe-cultuur minder inhouden dan wel namen, minder rechtstreeksche verrijking dan wel bevruchting heeft ontleend, nog vrij recent kan worden genoemd). Hier komt nog bij dat de studie van Arabisch en Sanskrit, wil zij behoorlijke vruchten afwerpen, zwaren arbeid zal vergen van de studenten en gerust als zeer moeilijk kan worden gequalificeerd. Aan de candidaatsstudie hier te lande mag dus de eisch worden gesteld dat zij het karakter van *propaedeuse* niet verliest, d.w.z. niet meer vraagt dan voor de doctoraalstudie noodzakelijk is.

Ook voor dit laatste geeft het Nederlandsche Academisch Statuut de richtlijnen aan. Hoe groot de lijst van talen zal zijn waarin een doctoraal examen zal kunnen worden afgelegd is een [illegible]ker beantwoording grootendeels van [illegible] omstandigheden (de beschikbare docen[illegible] hangen. De hoop mag echter worden ge[illegible]d dat zij grooter zal zijn dan in Leiden het geval is (als bijvakken zullen voor de kleinere talen van Java c.a. natuurlijk Javaansch en M. P. Taalvergelijking, voor die van Sumatra M. P. Taalvergelijking en Maleisch moeten fungeeren). Zeer belangrijk kan de doctoraalstudie met hoofdvak Maleisch-Polynesische Taalvergelijking worden, dat wel is waar voor zoover ik weet niet met zooveel woorden in het Academisch Statuut genoemd wordt, maar waartoe toch de mogelijkheid wordt opengelaten. In Leiden worden voor deze studie als bijvakken Javaansch of Maleisch en een andere taal geëischt, en dat kan m.i. ook hier zonder bezwaar geschieden. Dit doctoraalexamen zal het aangewezene zijn voor al diegenen die zich gedrongen gevoelen onze kennis van de minder of in 't geheel niet bekende talen van den Archipel uit te breiden. Mogen het er velen zijn!

Een zeer belangrijk vak is ook de Volkenkunde. Ten opzichte van dezen tak van wetenschap lijdt de Nederlandsche regeling aan een gebrek: er bestaat wel een aparte volkenkundige studierichting, maar bij geen van de andere doctoraalexamens wordt kennis van de Volkenkunde verlangd. Toch schijnt het mij toe dat een behoorlijke kennis van de beginselen van dit vak voor den Indischen litterator onontbeerlijk is. De ontsluiting van de talen van Nederlandsch Indië moet hand aan hand gaan met die van de bijbehoorende litteraturen en culturen, en zou men dan aan de studenten wel een behoorlijke taalkundige basis willen geven maar ze ten opzichte van de Volkenkunde in 't duister laten tasten? Veel beter lijkt het mij daarom dat men het aantal bijvakken in de boven bedoelde gevallen met één vermeerdert, hetzij als testimonium- of tentamen-, hetzij als vierde examenvak.

De studie van de Oude Geschiedenis en de Oudheden van den Archipel is in Nederland uit het verband van de Indische Letteren losgemaakt en in het Arische huisgezin ondergebracht. Dit is echter slechts een kwestie van naam, en er zal dan ook wel niemand gevonden worden die deze studierichting van de nieuwe onderwijsinstelling zou willen uitsluiten. Integendeel, zij bezit aantrekkelijkheid genoeg om de hoop te wettigen dat zij daar een bloeiende beoefening tegemoet gaat. Als [illegible]derbouw ka[illegible]didaatsstudie dienen [illegible]ls voor de and[illegible]amens.

De geheele studie [illegible]t haar bovenbouw betreft, worden samengevat onder het beeld van een ellips, om welker [illegible]dpunten twee cirkels zijn getrokken die te za[illegible] het grootste gedeelte van het ellipsoppervlak[illegible]nemen, terwijl zij elkaar gedeeltelijk dekken. De ellips is de oud-inheemsche beschavingswereld, de beide cirkels zijn de Hindoe-Indonesische en Mohammedaansch-Indonesische cultuurkringen, die de Austronesische cultuur wel voor het grootste deel maar toch lang niet geheel hebben overdekt. Hoofdvakken bij de studie van deze laatste zijn Maleisch-Polynesische Taalvergelijking en Volkenkunde terwijl van de beide andere resp. het Javaansch en het Maleisch de centrale studievakken zijn.

Hoe zal nu in de practijk de nieuwe studie er uit moeten zien? Dat men ten opzichte van de wijze waarop de studenten hun studie zullen hebben in te richten de hier te lande reeds bestaande traditie zal volgen en er dus van de bandeloosheid die de moederlandsche universitaire studie kenmerkt geen sprake zal zijn, behoeft niet meer te worden opgemerkt. Wel mag het vertrouwen worden uitgesproken dat de hoogleeraren aan de studenten die leiding bij hun studie zullen geven waaraan zij ongetwijfeld behoefte hebben, maar waaraan in Leiden zooals schrijver dezes dat kent vooral in de eerste studiejaren een ontegenzeggelijk tekort bestond. Men kan in dit vak, waarvan de beoefening zonder twijfel aan onze jongelui zware eischen

zal stellen, zooveel vergeefsch zoeken, zooveel tijdverlies besparen, zonder dat men daarom nog behoeft te vervallen in een „voorkauwen" dat de wetenschappelijke vorming in het gedrang zou brengen. Wie rekening houdt met de moeilijkheden waarmee men zeker te worstelen zal krijgen zal het met mij eens zijn dat voor de studenten, die zich in een geheel vreemde wereld zullen hebben in te leven, de weg zooveel mogelijk geëffend moet worden. Deze opmerking geldt speciaal de candidaatsopleiding.

Van het meeste belang in dit verband lijkt mij de vraag naar de verhouding van het taal- en volkenkundig centrum tot de nieuwe onderwijsinrichting. In hetgeen tot nu toe van de plannen der Regeering bekend is geworden is het antwoord op deze vraag reeds impl[illegible]: een centrum v[illegible] taal- en volkenkun[illegible] kan de nieuw[illegible] Faculteit alleen dan [illegible]nneer de studenten na hun propaedeutische studiën op ruime schaal aan het werk worden gezet bij de ontginning van die mijnvelden van feitenmate[illegible]l die hier te lande in zoo rijke hoeveelheid voorha[illegible]en zijn. In de aanwezigheid van deze schatten ligt een belangrijk verschilpunt met, tevens eminent voordeel boven de studie in Nederland, een voordeel dat er, naar gehoopt mag worden, in de toekomst zelfs toe zal kunnen leiden dat Nederlandsche studenten, die in Leiden hun opleiding hebben genoten, die in Batavia zullen willen voltooien. *Voor de eerste maal in de geschiedenis van het Indische onderwijs staat een instelling geboren te worden die, door de natuurlijke voordeelen waarover zij beschikt, uitgaat boven de moederlandsche, en waarheen zelfs jongelui uit Nederland zullen komen om er Indische kennis op te doen.* Iets van die rijkdommen, waar hij zelf midden-in staat, aan het licht te brengen of bij de verwerking van het beschikbare materiaal behulpzaam te zijn, daardoor de wetenschap te bevorderen en zoodoende een contra-prestatie te leveren voor de opleiding die hem is geschonken, is een taak die zeker iederen student zal toelachen. Op deze wijze alleen zal het in de toekomst mogelijk zijn die eindelooze feitenmassa's op eenigszins bevredigende wijze te ontginnen en te verwerken. Niemand zal zich wel aan de illusie overgeven dat Nederland ooit een voldoend aantal onderzoekers voor dit doel zal kunnen of willen leveren. Niemand ook zal willen ontkennen dat iemand van inheemsche geboorte, mits behoorlijk opgeleid en van door en door wetenschappelijken zin, boven den Westerling groote natuurlijke voordeelen bezit, die hem voor dit werk beter geschikt maken dan genen. Zelfs al zou men het willen, men zou de hulp der inheemschen op geen enkele wijze kunnen ontberen. En dat vooral niet omdat het hier geen werk betreft dat tot onbepaalden tijd kan worden uitgesteld. Er is groot *periculum in mora*. In sommige streken van Aus[illegible] verdwijnen de oude talen en culturen als [illegible]or de zon, veel is reeds reddeloos verlo[illegible]k waar dit niet het geval is is de invloed v[illegible] Westersche cultuur toch van dien aard dat in het leven der volkeren de diepgaandste wijzigingen worden aangebracht.

Ongetwijfeld zullen de a.s. studenten en abituriënten der nieuwe Faculteit niet *alleen* in staat zijn om in de bestaande leemten te voorzien. Veeleer stel ik mij een organisatie voor die, met het personeel der Faculteit als middelpunt en de a.s. studenten en een deel der afgestudeerden als schakels, over den geheelen Archipel een wijdvertakt net van kanalen schept waarlangs het materiaal zal toevloeien. Juist als schakels, als verbandleggers tusschen die organisatie en hen die, uit hoofde van hun kennis van een bepaald gebied of een bepaald volk en hun vermogen om die kennis onder woorden te brengen, als helpers in aanmerking komen, zie ik een voorname taak van de leerlingen en ex-leerlingen der Faculteit. Het zal voor een belangrijk deel van hen afhangen of het taal- en volkenkundig centrum aan zijn doel zal kunnen beantwoorden en die uitbreiding zal kunnen aannemen die voor de adaequate vervulling van zijn grootsche taak noodzakelijk is.

Klaṭen, Nov. 1929.

EENIGE DESIDERATA IN VERBAND MET DE OPRICHTING VAN EEN LITTERAIRE FACULTEIT IN INDONESIË

door

Mr. I. HADI

Velen hadden gehoopt, dat in hetzelfde jaar, dat de Solosche A. M. S. haar eerste abituriënten zou afleveren, de litteraire faculteit gereed zou zijn om haar eerste studenten te ontvangen. Helaas heeft het niet zoo mogen zijn. Deze teleurstelling wordt echter verzacht door [illegible] varendheid, welke thans van Rege[illegible] aan den dag wordt gelegd om de opri[illegible] de faculteit zoo gauw mogelijk tot een fe[illegible] worden. En wij mogen van geluk spreken, dat Zij in deze periode voor de organisatie van de onderhavige hoogeschool kan beschikken over krachten, die zoowel op grond van hun capaciteiten, als ook door hun tegenwoordigen werkkring als de daarvoor aangewezen personen moeten worden beschouwd. Waar Zij bovendien thans niets onbeproefd laat om de voorbereiding zoo degelijk mogelijk te doen zijn, mag men verwachten dat de litteraire faculteit aan alle verwachtingen zal beantwoorden.

Maar de belangstelling voor deze aangelegenheid mag niet alleen van één zijde komen. Ook van den kant der Indonesiers, aan wie voornamelijk de te creëeren instelling ten goede zal komen, behoort in alle vormen belangstelling getoond te worden. En om hiervan blijk te geven, heb ik de vereerende uitnoodiging van het Bestuur van het Java-Instituut om een bijdrage te schrijven voor zijn te Soerakarta te houden, geheel aan het besproken onderwerp gewijd, congres, met genoegen aangenomen. Niet, dat ik mij voorstel nieuwe bouwstoffen te kunnen bijbrengen — dit is het werk der deskundigen — maar wel, om als belanghebbende eenige desiderata naar voren te brengen.

Met dat doel moge gewezen worden op eenige markante stroomingen in onze maatschappij.

In de eerste plaats wordt aandacht gevraagd voor het allerwege merkbare streven naar moderniseering, welk verschijnsel zich ongeveer een derde eeuw geleden zich heeft ingezet (R. A. Kartini e.a.). Er was een tijd, dat het er op leek, dat modern synoniem was aan alles wat Europeesch is. Men wilde — althans dien indruk kreeg men — in alle opzichten Europeesch zijn. Imitatie dus, [illegible] natuurlijk [illegible]end perspectief kon [illegible]ebben. Later [illegible] beter inzicht gekomen. Niet mee[illegible] gelijkvormigheid, maar gelijkwaardigheid aan den Westerling wordt thans verlangd, met behoud van eigen wezen. Dit inzicht heeft steeds [illegible]er veld gewonnen, vooral door de opkomst [illegible]n het nationalisme. Ook in cultureel opzicht heeft deze strooming een snelle ontwikkeling in modernistische richting tot gevolg, waarbij schadelijke, hinderlijke of verouderde bestanddeelen of vormen van de eigen cultuur overboord worden gegooid en nieuwe nuttig geachte elementen van vreemden oorsprong worden overgenomen. Dit proces is nu in vollen gang en niet meer te stuiten. Het is uiteraard niet zonder strijd, misvattingen en smarten. Van de litteraire faculteit wordt gehoopt, dat zij voortrekkers zal afleveren, die ons bij deze snelle evolutie als betrouwbare gidsen zullen kunnen leiden. In de merkwaardige rede, waarmede de jongste zitting van den Volksraad werd geopend, zeide de Gouverneur-Generaal, dat de te openen hoogeschool niet alleen als een middel tot vorming van taalkundige werkkrachten, maar ook als centraal orgaan voor het taal- en volkenkundig onderzoek van den archipel wordt gedacht. Ik zou hieraan gaarne willen toevoegen, dat dit alles op zijn beurt weer een der middelen moet zijn om onze cultureele moderniseering, met vermijding zooveel mogelijk van pijnlijke schokken, tot een goed einde te brengen.

Een ander verschijnsel van jongeren datum is het streven naar eenheid of liever gezegd het

streven om het saamhoorigheidsgevoel te cultiveeren, welk verlangen in het begrip „Groot-Indonesië („Indonesia Raja") zijn duidelijke formuleering vindt. Deze benaming is niet alleen een politieke leus, maar hangt evenzeer nauw samen met onze cultureele evolutie. Tusschen de politieke en cultureele ontwikkeling bestaat vaak, ook in dit opzicht, een voortdurende wisselwerking, welke die ontwikkeling stimuleert en verdiept. Men kan dit toejuichen of betreuren, beletten kan men het niet. De taak van de litteraire faculteit en haar abituriënten ten deze behoort m.i. te zijn om die evolutie te leiden en te bevorderen. Het algemeen belang eischt immers een eensgezind en harmonieusch geheel.

Een ander streven ten slotte, even onmiskenbaar als alles ove[illegible] is de wensch [illegible] zich zelf te zijn [illegible]zaam te zijn [illegible] om eigen lot zoo[illegible]lijk zelf te bepalen, zelfs als dit tot gevolg mocht hebben, dat het peil van ons land belangrijk zal dalen. De waarde van een volk toch wor[illegible] niet bepaald door de goede werken die *anderen* [illegible]r dat volk hebben gedaan, doch uitsluitend door hetgeen als gevolg van eigen denken en eigen arbeidskracht der landszonen wordt gepresteerd. Uit een paedagogisch oogpunt is eigen primitief werk te verkiezen boven volmaakt werk van anderen. En al doende leert men. De evenbedoelde strooming behoort daarom reeds uit dien hoofde te worden gecultiveerd. En bovendien, als er een arbeidsveld is, ten aanzien waarvan het principe van „zelfordening" moet worden toegepast, dan is het zeker het terrein, waarvan de stichten hoogeschool het centrum zal wezen.

Hoe deze desiderata tot uitdrukking moeten worden gebracht, zoowel bij den opzet als bij de functioneering der faculteit, willen wij gaarne aan de Regeering en Hare deskundige adviseurs overlaten. Het is een zeer moeilijk gegeven voor een „overzeesch gebied", waar naar de meening van velen sommige overal elders aanvaarde normen „in het belang van de inheemschen zelf" niet tot gelding mogen komen. Niettemin heb ik het volste vertrouwen, dat de te openen faculteit ons niet in onze verwachtingen zal teleurstellen.

In verband met de organisatie der litteraire faculteit moge ik mij nog een algemeene opmerking veroorloven. De te creëeren faculteit zal belangrijk moeten afwijken van de Leidsche zusterinstelling. Ten eerste sluit de Leidsche studie aan op het Westersch klassiek onderwijs op de gymnasia. Op het pad der Indologie moeten de Nederlandsche studenten op de Universiteit hun eerste schreden nog doen. De te openen hoogeschool daarentegen is een voortzetting van de Oostersch georiënteerde A. M. S. te Solo. De studenten hebben bij hun intrede op de hoogeschool reeds een belangrijke hoeveelheid kennis meegebracht in vele der te doceeren vakken. Ten tweede — en dit is een principieel verschil — heeft de Leidsche Indologische studie (in ruimeren zin) tot doel om Westerlingen een grondige op[illegible] geven in een cultuur, die de hunne niet [illegible]ndologische vakken moeten zij tot in de [illegible]lmaaktheid beoefenen, doch alleen als [illegible]chappelijke vakken. Alle Indonesische cultuuruitingen moesten zij kennen, begrijpen en doorgronden, maar Indonesiers behoeven zij niet te worden. Geheel anders is het gesteld met de a. s. litteraire faculteit in Indonesië. Deze is een instelling bestemd om onderwijs te geven in de Oostersche cultuurwetenschappen aan de dragers van die cultuur zelf. De studie en de examens in de Indonesische taal- en letterkunde bv. moeten meer de plaats innemen van de in Rubriek V § 42 b en § 47 b (Ned. taal- en letterkunde) van het Nederlandsche Academische statuut bedoelde studie en examens, dan van die van de studie en examens bedoeld in dezelfde rubriek § 42 h en § 47 h (Indonesische taal- en letterkunde).

Ten einde aan den smaak der traditioneele beoefenaren van onze taal- en letterkunde eenigszins tegemoet te komen, moeten wellicht aan eenige vakken, die in Nederland in het geheel niet of althans een zeer ondergeschikte plaats in het leerplan innemen, meer aandacht geschonken worden. Ik denk hierbij vooral aan kunstpoëzie in ruimeren zin (těmbang en gěnding). In den eersten tijd toch zullen die traditioneele taalbeoefenaren (vaak uit adellijke en hoogambtelijke kringen enz.) nog wel een grooten invloed hebben in de litteraire wereld en de nieuwe methoden en opvattingen omtrent de litteraire studie zullen des te eerder door die kringen gewaardeerd worden, wanneer met de traditie, waarop in die kringen veel prijs wordt gesteld, rekening wordt gehouden.

Mede in verband met het vorenstaande zou ik gaarne het volgende willen opmerken.

Door de ontwikkeling van het onderwijs hier te lande zijn o.m. de Osvia's en Hollandsch-Inlandsche Kweekscholen middelbare scholen geworden of op het punt dit te worden. In verband daarmede zullen langzamerhand alleen leerkrachten met een middelbare bevoegdheid aan die inrichtingen verbonden kunnen worden. Dit is natuurlijk toe te juichen, echter niet onvoorwaardelijk. Voorzoover mij bekend toch zijn er nog geen inheemsche leerkrachten in het bezit van een middelbare akte in de inheemsche talen, met het gevolg, dat aan eenige dier Osvia's in die vakken wordt gedoceerd door Europeesche leeraren. Dit zou op zich zelf geen [illegible] zijn, ware het niet, dat gevreesd w[illegible] met het optreden van den Europeesche[illegible] de inheemsche talen practisch gesproken ,,[illegible]heven" wordt tot den rang van ,,vreemde taal", doordat die talen bij het onderwijs daarin niet als voertaal worden gebruikt. Dit zou zeer te betreuren zijn. Hiermede wordt natuurlijk niet bedoeld om die leeraren ook maar in het minst onaangenaam te zijn, (integendeel, wij moeten het zeer op prijs stellen, dat zij zooveel tijd en energie hebben willen besteden voor de studie in die talen), evenmin om iets af te dingen op hun kunde of op de degelijkheid van het door hen gegeven onderwijs, maar voor die scholen, waarvan de abituriënten bestemd zijn om in de inheemsche maatschappij hetzij als bestuursambtenaren, hetzij als onderwijzers, een bijzondere taak te vervullen, is m.i. eerste vereischte, dat de leerlingen een deugdelijke voorbereiding erlangen in het beschaafd en vaardig gebruik, zoowel mondeling als schriftelijk, van de inheemsche talen. En zoo'n voorbereiding zou verre van volmaakt wezen, wanneer de te onderwijzen talen niet gedoceerd worden in die talen zelf door iemand, die daarin niet alleen theoretisch, maar ook in het dagelijksch gebruik geheel doorkneed is. Wanneer ik zou moeten kiezen tusschen wetenschappelijk opgeleide leeraren, die echter niet in staat zijn om bij het doceeren de te onderrichten talen als voertaal te gebruiken en gewone onderwijzers, die wel capabel zijn om in die talen het traditioneele beschaafde taalonderwijs te geven, dan ben ik geneigd om voor de Osvia's en Hollandsch-Inlandsche Kweekscholen aan deze laatsten den voorkeur te geven. Het beste zou natuurlijk zijn als men voor dat onderwijs de beschikking kon krijgen over wetenschappelijk opgeleide docenten uit de eigen taalgroep.

Anders is het gesteld met de A. M. S. te Solo. Deze school is ook — volgens sommigen zelfs voornamelijk — bestemd als voorbereiding voor de Indonesische taalstudie. Wetenschappelijke taaldocenten zijn dus een eerste vereischte. Al zijn zij niet in staat om bij het onderwijs de inheemsche talen als voertaal te bezigen, zij moeten toch worden verkozen boven traditioneele taalonderwijzers. Natuurlijk is dit geen ideale toestand en zoo gauw mogelijk dienen dan ook Indonesische taaldocenten voor die scholen te worden o[illegible]eleid.

Een bevrediger[illegible] mogelijk in de volgende richting wor[illegible]cht.

De traditioneele inheemsche taalonderwijzers (waaronder gemakshal[illegible] doch minder juist, ook de abituriënten van [illegible]t Instituut-Kats worden begrepen) aan de O[illegible]ia's en Hollandsch-Inlandsche Kweekscholen worden voorshands gehandhaafd. Voorzoover zij door Europeesche leerkrachten mochten zijn vervangen, die niet in staat zijn om de te onderwijzen inheemsche taal als voertaal te gebruiken, wordt de oude toestand bij de eerste gelegenheid, die zich daartoe leent, hersteld. Bij het begin van het volgend schooljaar worden de beste abituriënten der Solosche A. M. S., die hun studie niet aan een der Hoogescholen voortzetten, in een voldoend aantal onder het genot van een Gouvernemtstoelage, al dan niet in dienstverband, aan het alsdan nogmaals te verbeteren Instituut-Kats opgeleid voor taalleeraren ten behoeve van de Osvia's en Hollandsch-Inlandsche Kweekscholen. Na het volbrengen van hun studie vervangen zij de traditioneele taalonderwijzers, die dan aan normaal- en muloscholen worden werkzaam gesteld.

Eveneens te beginnen met het volgende collegejaar worden de beste abituriënten derzelfde A.M.S. in een voldoend aantal, eveneens met landssteun, opgeleid als candidaat-Indisch taalambtenaar dan wel voor een middelbare akte in de inheemsche talen en wel vóór de opening van de Indonesische litteraire faculteit te Leiden en daarna aan de eerst bedoelde hoogeschool. Na voleindiging van

hun studie worden de allerbesten van hen als docent (in de eerste plaats in de inheemsche talen) geplaatst aan de litteraire faculteit (als lector of assistent en later wellicht ook als professor) en aan de A. M. S. te Solo. Bij het onderwijs in de inheemsche talen wordt alsdan zoo gauw mogelijk de te doceeren taal als voertaal gebruikt. Ook het onderwijs in de andere daarvoor in aanmerking komende vakken behoort zoo gauw mogelijk aan Indonesische docenten te worden opgedragen. De andere taalambtenaren en aktebezitters worden als leeraren geplaatst aan de Hollandsch-Inlandsche Kweekscholen en Osvia's ter vervanging van de Instituut-Kats-abituriënten, die dàn op hun beurt een taak krijgen aan de normaalscholen voor Inlandsche onderwijzers en aan de muloscholen. De verdrongen traditioneele taalonderwijzers moeten dan aan de Hollandsch-Inlandsche, schakel- of Inlandsche scholen der tweede klasse geplaatst worden.

Zoodra de litteraire faculteit capabel is om in de behoefte aan leeraren (en andere ambtenaren) in de Indonesische talen en aanverwante vakken te voorzien, worde het Instituut-Kats opgeheven.

OOSTERSCH LETTERKUNDIG HOOGER ONDERWIJS

Praeadvies

van

L. VAN RIJCKEVORSEL.

Vraag 1. Moet thans in Indië de gelegenheid worden geschapen tot academisch onderwijs in Oostersche letteren en wijsbegeerte?

Ik meen op deze vraag met een volmondig ja te moeten antwoorden en wel om de volgende redenen:

T e n e e r s t e. Hooger letterkundig ond[illegible] is hier noodzakelijk om een ruimere [illegible]legenheid voor deze gewichtige vakken t[illegible] dan nu mogelijk is aan de Nederlandsche universiteiten. Alleen reeds de opleiding van geschikte taaldocenten voor de middelbare scholen maakt de uitbreiding van bedoelde studiegelegenheid noodzakelijk.

T e n t w e e d e. De oprichting van een academisch instituut als genoemd is noodzakelijk voor den bloei of herbloei van de inheemsche letterkunde in het algemeen. Een dergelijk centrum van taalwetenschap kan een stoot geven tot het ontstaan van een hedendaagsche of moderne literatuur, welke in deze landen zoo goed als geheel ontbreekt. „De laatste der poeddjangga's is gestorven" kan men dikwijls hooren uit Javaanschen mond. Er zijn geen bevoegde kunstcritici of erkende literatoren, in staat om leiding te geven bij de beoefening van de taal. Over wetenschappelijke onderwerpen schrijft men in het Nederlandsch, over politieke onderwerpen in het Maleisch. Wat Nederlanders of inheemschen gepresteerd hebben op taalkundig gebied zijn vooral werken of studies over de oude talen en mist daarenboven den invloed, die elders van de studie der klassieken op de moderne taal is uitgegaan. Het taalonderwijs op middelbare scholen in de levende taal is daarom ook te weinig geschoold; het ontbreekt aan goede handleidingen van onvervalscht Inheemsche bron.

Wij raken hier de kern van de kwestie. Het scheppen van academisch onderwijs in de letteren is, meer nog dan bij andere faculteiten het geval [illegible]s, een beroep doen op de menschen van het land zelf. In geschiedenis, archeologie, oude talen kan de vreemdeling prachtig werk leveren en dit is in Leiden misschien evengoed gebeurd als hier. Maar wat wij hier noodig hebben is de beoefening der levende talen, waarbij de studie der klassieke oude talen veel meer tot den rang van middel afdaalt. Deze wetenschap nu vraagt d[illegible]volle medewerk[illegible]emschen zelf. En [illegible] meest geschi[illegible]aarom ook Indië, niet Nederland.

T e n d e r d e. Academisch onderwijs in de Letteren is noodzakelijk voor de harmonische ontwikkeling van het [illegible]k. Er bestaan reeds verschillende hoogesch[illegible]n in Indië; het is niet wenschelijk, dat het onderwijs in de letteren achterblijft. Vooreerst omdat deze wetenschappen een belangrijk element vormen van de beschaving in het algemeen; vorming van fijnen smaak, veredeling van hart en gemoed, scherping van oordeel en critischen zin, dit zijn evenzooveel cultuurelementen, welke in het groote raam der onderwijsvoorziening niet gemist kunnen worden. Moet ik in het corps gegradueerden van een bepaald land een heel belangrijk percentage zien van het totaal der leiders en instandhouders der beschaving, die ook onderling elkaar beïnvloeden, dan mag ook aan dat corps een der voornaamste groepen niet ontbreken, nl. de groep der letterkundigen.

Vervolgens, ook van pedagogisch standpunt beschouwd is het ongewenscht, dat het hooger letterkundig onderwijs achterblijft. Al moeten wij er voorloopig aan vasthouden, dat al het hooger onderwijs in het Nederlandsch wordt gegeven, wij mogen toch niet vergeten, dat het onderwijs in een vreemde taal gegeven altijd zijn moeilijkheid voor den student behoudt. Daarom moet er naar worden gestreefd, de inheemsche talen meer soepel, meer vatbaar te maken voor het uitdrukken van alle vormen der gedachte, opdat deze talen zoo spoedig mogelijk geheel en al

de dragers kunnen worden van alle wetenschappen. Daarbij zal ook de wetenschap zelf winnen en meer en meer het eigen bezit van het volk worden.

Het spreekt vanzelf, dat een en ander bereikt wordt door de diepere studie, welke letterkundig hooger onderwijs met zich brengt.

Vraag II. Moet dit hooger onderwijs geschieden aan een zelfstandige faculteit of anderszins?

Wij hebben noodig een zelfstandige faculteit op den voet van de faculteiten in letteren en wijsbegeerte, zooals wij ze kennen aan onze Ned. universiteiten. Er is in het jaar 1922 veel geschreven over de vraag: één universiteit of afzonderlijke hoogescholen? Dat er innige vereeniging en contakt moet bestaan tusschen verschillende faculte[illegible]elf sprekend. [illegible] wil dus met mijn [illegible] een zelfstandi[illegible] faculteit de mogeli[illegible] van een innig vereeniging tusschen de Letteren en andere faculteiten vooral met de rechtshoogeschool volstrekt niet uitsluiten.

De vereenigde faculteiten der rechtsgeleerdheid, en der letteren en wijsbegeerte of de zgn. Indische examens in Nederland zijn een bewijs voor de noodzakelijkheid daarvan.

Om bovengenoemde reden is Weltevreden als aangewezen voor de faculteiten der Letteren en Wijsbegeerte. Van andere zijde is er ook reeds op gewezen, dat de zeldzame bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap in Weltevreden de keuze voor den zetel dezer faculteit op genoemde stad zal doen vallen. Mocht misschien de hooge bescherming der Zelfbestuurders op Java deze faculteit naar de Vorstenlanden trekken, dan zou het misschien beter zijn, dat dit de tweede en specifiek Javaansche, niet de eerst op te richten faculteit in de letteren was.

Vraag III. Op welk ideëel en welk practisch doel dient het onderwijs te worden ingericht?

Het ideëel zoowel als het practisch doel is boven reeds voldoende aangegeven. Het practische doel is vooral de voorziening in gegradueerde taaldocenten voor de middelbare scholen en andere wetenschappelijk opgeleiden, die om hun kennis van taal en letteren, geschiedenis, archeologie enz. bij verschillende takken van dienst of partikuliere instituten noodig zijn. Ook de studenten van de rechtshoogeschool kunnen van meerdere colleges der letterkundige faculteit een nuttig en practisch gebruik maken.

Het meer ideëele doel is de impuls, die van deze faculteit zal uitgaan op de taalbeoefening in het algemeen, de herleving van de literatuur.

Vraag IV. Welke vakken dient het onderwijs met het oog daarop in de eerste plaats te omvatten?

In de eerste vraag, boven reeds beantwoord, was er sprake van een faculteit in de Letteren en Wijsbegeerte. Ik meen, dat hierbij de bena[illegible]ng en indeeling, aan de Nederlandsche uni[illegible]n gebruikelijk, is gevolgd. De volle [illegible] echter valt hier op de Letteren en wat daarbij behoort, zooals geschiedenis, oudheidkunde, archeologie.

Daarom komt in de eerste plaats voor een zetel in aanmerking de vergelijkende taalstudie, vooral van de Indonesische talen, de levende in de eerste plaats, maar ook Oud-Javaansch bijv.

Een college in Javaansche en Maleische taal en contemporaine literatuur is minstens even noodzakelijk, zal evenwel misschien voorloopig nog niet gegeven kunnen worden bij gebrek aan een geschikt docent.

Uit het bovenstaande volgt, van hoe groot belang het is, dat in deze lacune zoo spoedig mogelijk voorzien worde.

Dan komt natuurlijk geschiedenis. Aangezien in dit vak nog veel te onderzoeken valt en daaronder heel speciaal het materiaal, hier in Indië aanwezig, zal samenwerking van een faculteit in Indië met de zusterfaculteiten in Europa de gewenschte vruchten afwerpen, waardoor de vestiging onzer faculteit opnieuw haar noodzakelijkheid bewijst.

Van het vak geschiedenis is de cultuurgeschiedenis weer bijzonder noodzakelijk.

Wat de wijsbegeerte betreft, deze zal voorloopig bezwaarlijk anders dan in den historischen vorm kunnen worden gegeven, zooals trouwens aan vele andere universiteiten gebeurt. De lessen in de geschiedenis der wijsbegeerte worden dan het beste aan een der bestaande colleges gegeven.

Ten slotte blijft nog archeologie en kunstge-

schiedenis. Een college in deze vakken zal de traditie van zoovele verdienstelijke geleerden hebben te handhaven.

Zoo zou men dus met vier of vijf zetels een redelijke bezetting van de nieuwe faculteit tot stand kunnen brengen en deze zou door een niet te lang uit te stellen stichting der faculteiten in de twee Indonesische hoofdtalen haar voltooiing naderen.

Ten slotte geef ik nog de stichters der op te richten nieuwe faculteit in overweging, of het niet van groot belang is, vooral met het oog op de literaire vorming der studenten een Europeesche levende taal met haar literatuur ter vergelijking te doceeren, waarvoor dan het Nederlandsch in de eerste plaats in aanmerking zou komen.

Ambarawa.

OOSTERSCH LETTERKUNDIG HOOGER ONDERWIJS.

Praeadvies en stellingen

van

R. A. A. SOEJONO.

De veronderstelling is niet gewaagd, dat bij onderzoek zal blijken, dat in verreweg de meeste landen bij de totstandkoming van de eerste instelling van hooger onderwijs, de taal- en letterkunde van het eigen land tot een der eerste studie-objecten is gekozen. En in al die gevallen zal men zulks stellig hebben gedaan, zoowel ter bevrediging van het nationaal gevoel van eigenwaarde — welk volk heeft zijn eigen taal [illegible]ief? — als uit de practische overweging, [illegible] de eigen taal op de meest doeltreff[illegible]jze kan worden bestudeerd. Even goed als de studie voor geoloog of mijningenieur, onder overigens gelijke omstandigheden en voorwaarden natuurlijk, in een aard- en delfstofkundig rijk land deugdelijker zal zijn dan in een te dien opzichte arm gebied, en even goed als het onderwijs in tropische geneeskunde of in tropischen land- en boschbouw in de tropen zelf vruchtdragender zal wezen dan dat in de gematigde zone, even natuurlijk is het, dat een bepaalde taal het best beoefend kan worden in het land, waar die taal de volkstaal is.

Was het misschien deze laatste overweging, op grond waarvan de Nederlandsche wetgever zoo lang aarzelde om in Nederland de gelegenheid tot promoveeren in de z.g. moderne talen te scheppen? Het was net of Nederland, welks universitair onderwijs, ook naar algemeene erkenning van het buitenland op zulk een hoog peil stond en staat, het niet gaarne wilde zien, dat eventueel in Nederland in te stellen doctoraten in de Engelsche, Fransche en Duitsche talen, niet dezelfde waarde konden hebben als een gelijksoortige doctorsbul resp. in Engeland, Frankrijk en Duitschland behaald. Vreemd en inconsequent leek het nochtans, dat toen reeds het doctoraat in de talen van den Oost-Indischen archipel, talen dus, welke van het Nederlandsch toch heel wat verder af staan dan Duitsch, Engelsch of zelfs Fransch, wèl bereikbaar was gesteld.

Eerst met de wijziging en aanvulling van de Hooger Onderwijswet (Nederlandsch Staatsblad 1921 No. 782) en de totstandkoming van het nieuwe Academisch Statuut (Koninklijk besluit, Ned. Stbl. 1921 No. 800) kwam aan dien eigenaardigen toestand een einde, doordat van toen af het doctoraat in de Germaansche, Romaansche en Slavische talen (of juister uitgedrukt: het doctoraat in de Letteren en Wijsbegeerte — uitvloeisel van het beginsel [illegible]nheid van doctoraat — na doctoraal examen in [illegible]er genoemde talen) kon worden verworven. In de Memorie van Toelichting op het ontwerp tot wijziging der bovenbedoelde Hooger-Onderwijswet zeide de Minister: „Zoo mag in de lijst der doctoraten niet langer het doctoraat in de z.g. moderne talen ontbreken en kan niet langer geeischt worden, dat de persoon, die daarin studeert en een doctoraat in de letteren en wijsbegeerte wil verwerven, eerst de studie in de klassieke of Nederlandsche taal- en letterkunde onderneemt".

Zooals gezegd, was de toestand vóór de wijziging van wet en Koninklijk besluit hierboven bedoeld, wat betreft de promotiemogelijkheid in de z.g. moderne en die in de Indonesische talen, vreemd te noemen. En toch, geheel onbegrijpelijk was het oude standpunt van den Nederlandschen wetgever niet. Immers, zoolang in Indië zelf de gelegenheid tot academische studie in de Indonesische letteren nog niet bestond en bestaat, was en is Nederland het aangewezen land, waar het peil van onderwijs in die letteren vanzelfsprekend hooger kon en kan worden opgevoerd en gehouden dan in welk ander vreemd land.

Nogmaals: zoolang in Indië zelf die gelegenheid nog niet (bestond en) bestaat. Dat het wenschelijk is die gelegenheid hier te lande te scheppen, behoeft na het voorgaande, voor zoover dus die wenschelijkheid voornamelijk voortspruit uit de overweging dat elke taal het best bestudeerd kan worden in het land dier taal zelf, niet nader te worden betoogd. Een andere factor, welke die wenschelijkheid nog versterkt, is de omstandig-

heid, dat de Indische middelbare school, die meer dan welke andere ook als de eigenlijke propadeuse voor de studie in de Indonesische letteren moet worden beschouwd, m.n. de A.M.S. te Solo, haar abiturienten is begonnen af te leveren. Tegenover deze abiturienten is het niet meer dan billijk, dat de instelling van een Oostersch-letterkundige faculteit hier te lande bespoedigd wordt. Trouwens, uit hetgeen de Regeering bij de bespreking — m.n. in den Volksraad — van de wenschelijkheid dier instelling meer dan eens als haar standpunt heeft uiteengezet, kan worden opgemaakt, dat Zij die billijkheid erkent.

Er is zelfs reden voor de vraag, of evengenoem[illegible] faculteit, welke, gelijk boven werd betoogd, al[illegible] meest aangewezene is te beschouwen voor [illegible] land, niet eerder had moeten zijn ingesteld dan alle andere faculteiten, zooals de thans bestaande technische, juridische en geneeskundige met haar niet inheemsche, doch Westersche studieobjecten.

Was de Oostersch-litteraire afdeeling der A. M. S. eerder tot stand gekomen dan de andere inrichtingen van middelbaar onderwijs, zeer zeker zou die vraag bevestigend dienen te worden beantwoord.

Intusschen is het alleszins verklaarbaar, ja zelfs goed gezien van de Regeering, dat Zij dat type A. M. S. en als uitvloeisel hiervan de Oostersch-letterkundige faculteit niet eerder in het leven heeft geroepen en dat Zij haar zusterinstellingen heeft doen voorgaan. Immers in dezen modernen tijd met zijn eischen voor het practische leven heeft Indonesië in zijn drang naar gelijkheid met het Westen vooral behoefte aan inheemsche geneeskundigen, technici, economen en juristen — een behoefte, waarin thans nog te veel wordt voorzien door uitzending van importkrachten — meer nog dan aan taalgeleerden. Er zijn zelfs inheemsche vrienden, die mij de vraag hebben gesteld, of het niet beter was geweest, indien ik in den Volksraad in stede van voor een letterkundige, eerst voor een landbouwhoogeschool had gepleit. Zij vreezen, dat de gelegenheid tot studie in de taal, cultuur en geschiedenis dezer landen naar verhouding te veel zal worden benut en remmend zal werken op den drang naar kennis t.a.v. de exacte en andere voor het practisch-economische leven meer direct nut afwerpende wetenschappen. Zij zijn bang — en wijzen daarbij al dan niet terecht op den toestand in Britsch Indië — dat daardoor bij de Indonesiers de neiging tot contemplatie in de hand wordt gewerkt, terwijl — gedachtig aan de stelling, dat staatkundige zelfstandigheid onmogelijk of althans moeilijk bereikbaar is zonder economische krachtsinspanning — voor de bevordering van de materi[illegible]eele welvaart van de inheemschen nog zoo veel te doen valt.

Is er grond voor die vrees? N. h.v. niet. De toeloop naar de wis- en natuurkundige afdeelingen van de A. M. S. en naar de technische, geneeskundige en rechtshoogeschool is gelukkig van dien aard, dat men niet pessimistisch behoeft te zijn. Nu dit zoo is, mag met des te me[illegible] aangedrongen [illegible]rden op het schepp[illegible]elegenheid tot [illegible]ademische studie in de eig[illegible]al en letterkunde. Overigens zou het gelijk staan met het aanwenden van een middel, dat erger is dan de kwaal, indien men op grond van de hierboven geschetste vrees het denkbeeld van ho[illegible]er onderwijs in de Indonesische letteren geh[illegible]l zou verwerpen. Men kan immers voldoende op de belangen van het practische leven letten zonder het schoone, dat ligt in het bestudeeren en bevorderen der ontwikkeling van de eigen cultuur, te verwaarloozen. Bovendien moet men niet uit het oog verliezen, dat ook een Oostersch-letterkundige faculteit dienstbaar kan worden gemaakt aan de belangen van het practische leven door ze niet uitsluitend studiecentrum te maken, maar ook tevens opleidingsinstituut voor bepaalde ambten en beroepen, zooal leerkrachten bij het middelbaar onderwijs, bestuursambtenaren e.a., waarover straks nader.

Over het ideëel doel behoeft eigenlijk niet veel gezegd te worden. Een volk, dat zijn eigen cultuur niet kent, is te vergelijken met iemand, die zichzelf niet voldoende kent. Deugdelijke kennis van eigen cultuur, het best te waarborgen door onderzoek volgens Westersch-moderne, historisch-critische en analytische methode, is eerste voorwaarde voor een juiste beoordeeling van de waarde en de beteekenis van die cultuur. Geen onderschatting van die beteekenis, maar ook geen overschatting, zich uitend in verzet tegen elken vreemden invloed, hoe goed ook, op die cultuur. Een dergelijk conservatisme heeft gelukkig al bijna geheel plaats gemaakt voor het inzicht, dat verrijking der Indo-

nesische cultuur met die elementen uit de Westersche cultuur, waaraan het Westen zijn voorsprong op geestelijk, maatschappelijk, economisch en staatkundig gebied heeft te danken, der eigen cultuur niet anders dan ten goede kan zijn.

Wat de taal betreft — om ons hiertoe te bepalen — kon de verrijking door een Westersche taal, het Nederlandsch, in de eerste plaats met technische termen, vanzelfsprekend niet uitblijven. Elke taal toch moet zich ontwikkelen, moet om zoo te zeggen met den tijd mee, wil zij in alle opzichten bruikbaar blijven. Ook de Maleische, Javaansche, Soendaneesche en andere inheemsche talen moeten aan de eischen van den modernen tijd voldoen, willen zij de taak, die thans het Nederlandsch noodzakelijkerwijs vervult (de factoren, die taal[illegible] meer uitvloeisel zijn van de politieke situatie, laat ik buiten beschouwing) behoorlijk kunnen overnemen. En dit kan zeker, ja moet op den duur, omdat de positiebevoorrechting, welke een vreemde taal als het Nederlandsch boven de eigen inheemsche ten deel valt, ten slotte als iets abnormaals is te beschouwen. Abnormaal, maar daarom, voorloopig althans, niet minder noodzakelijk. En het is het besef van deze noodzakelijkheid, welke een zoo groot deel der inheemschen zelf — en terecht — het onderwijs in de Nederlandsche taal doet verlangen en apprecieeren.

Men kan — om op de kwestie der taalverrijking terug te komen — zich op puristisch standpunt stellen en nieuwe begrippen zooveel mogelijk door nieuw te creëeren inheemsche woorden, woordcombinaties of uitdrukkingen weergeven — wat dikwijls heel lastig is — of men neemt vreemde woorden over al of niet gewijzigd naar het idioom van de eigen taal. In beide gevallen is het zeer gewenscht, dat de ontwikkeling van de inheemsche taal, haar verrijking, zoo systematisch en zoo rationeel mogelijk geschiedt. En in deze richting zou, naast het Kantoor voor de Volkslectuur en een eventueel te creëeren Taalkundig Bureau, een centrum van studie in de Indonesische talen, in het land zelf gevestigd en meerendeels gevormd door de landzaten, die de natuurlijke kennis dier talen bezitten en de behoeften der groeiende taal het best aanvoelen, nuttig werkzaam kunnen zijn.

Ook als gelegenheid tot studie-voorzetting of aanvulling voor studenten of afgestudeerden afkomstig van buitenlandsche, in de eerste plaats Nederlandsche hoogescholen, heeft een in Indië gevestigde Indonesisch letterkundige faculteit haar nut.

Om een dergelijk studiecentrum al dadelijk zoo goed mogelijk aan het gestelde doel te doen beantwoorden, lijkt de instelling van een zelfstandige faculteit wenschelijk.

Zooals boven reeds met een enkel woord werd gezegd, ware van de hoogeschool tevens een instituut te maken voor de opleiding van leeraren; bedoeld zijn die in de Indonesische talen, in de Indische geschiedenis en ethnologie, die de Oostersch-letterkundige afdeelingen der A. M. S., de Mosviba's, de kweekscholen voor inheemsche leerkrachten en andere onderwijsinrichtingen noodig hebben. Gepromoveerden en doctorandi in die talen zijn daarvoor uiteraard de meest aangewezen personen. Tot taalleeraar (en hoogleeraar) waren liefst Indonesiers te benoemen, die immers — om een geijkten term te bezigen — de natuurlijke kennis bezitten van de door hen te onderwijzen taal. Zonder maar in het minst te kort te schieten in de waardeering voor de bekwaamheid der met dat taalonderricht belaste Europeesche krachten en voor de loffelijke wijze, waarop zij hun taak vervullen, dient toch te worden opgemerkt, dat onderwijs in de eigen taal, in het eigen land, door vreemden in stede van door de inheemschen zelf, op een abnormalen toestand wijst.

Verder zal het stafpersoneel van het Bureau voor de Volkslectuur en van het Kantoor voor Inlandsche Zaken voor een belangrijk deel door abiturienten dier hoogeschool dienen te worden gevormd. Ook particuliere instellingen of organisaties — en ik denk o.m. aan Zending en Missie — kunnen, wat personeelsvoorziening betreft, van het bestaan van zuik een inrichting profiteeren, in ten minste gelijke mate als tot nu toe van de studiegelegenheid in Leiden.

Thans een enkel woord over de opleiding voor de hoogere inlandsche B. B. ambtenaren. Er is in den laatsten tijd, ook van B.B. zijde, meer dan eens gepleit voor een academische opleiding voor laatstgenoemde categorie van landsdienaren. En zulks op grond van de overweging, dat ook al in verband met bestuurshervorming, ontvoogding enz. de hoogere rangen bij het Inlandsch Bestuur geleide-

lijk aan dienen te worden bezet door personen, die op ongeveer gelijk intellectueel niveau staan als de Europeesche B. B. ambtenaren. Zijn er wellicht argumenten aan te voeren tegen het scheppen eener opleidingsgelegenheid hier te lande voor het stafpersoneel van het Europeesch B. B., voor het Inlandsch Bestuur is een dergelijke gelegenheid tot hoogere vorming in het eigen land alleszins aan te bevelen. Bedoeld wordt hier de indologische studie, ongeveer van denzelfden aard, vorm en omvang als die in Leiden en Utrecht en eveneens steunend op de vereeniging van de faculteiten der rechtsgeleerdheid, die reeds bestaat en die der letteren en wijsbegeerte.

Als de vakken, die op die Indische letterkundige hoogeschool in de eerste plaats dienen te worden onderwezen, noem ik: Maleisch, Javaansch (zoowel niew- als oud-Javaansch) en enkele andere belangrijke Indonesische talen, verder land- en volkenkunde, adatrecht, geschiedenis en oudheidkunde, alle van den Indischen archipel; de instellingen van den Islam en last but not least Arabisch en Sanskrit, zulks in verband met den invloed dezer beide talen resp. op het Maleisch en het oud-Javaansch. Overigens kan n.h.v. in hoofdzaak het het leerprogram als vastgesteld in het reeds eerder genoemd Academisch Statuut, gevolgd worden, zoowel wat betreft de eischen voor het candidaats- als die voor het doctoraal examen. Alleen dient in afwijking van het bepaalde in dat statuut als eisch ook te worden gesteld: vaardigheid in het schriftelijk en mondeling gebruik van de als hoofdvak gekozen taal (deze vaardigheid wordt in het statuut wel uitdrukkelijk gevorderd t.a.v. de z.g. moderne talen).

Er is hierboven nu eens van „Oostersche" dan weer van „Indonesische" letteren gesproken. De aanduiding „Oostersch" zou bij buitenstaanders den indruk kunnen wekken, als of hier meer bedoeld wordt (bv. ook Perzisch, Chineesch, Japansch enz.) dan in werkelijkheid het geval is. Hoewel een dergelijke aanduiding verklaarbaar is in verband met den naam der afdeeling A[I] van de A. M. S. — een naam, die op zijn beurt is te danken aan het bestaan van een *Westersch* klassieke afdeeling — wil het mij toch beter voorkomen om evenals het Academisch Statuut te spreken van „Indonesische" taal- en letterkunde.

Werd hierboven de *wenschelijkheid* der instelling van een litteraire faculteit in beschouwing genomen en aangetoond, de vraag rijst nu, of de in stelling ook *mogelijk* is, daaraan althans niet te veel bezwaren, van financieelen dan wel van organisatorischen aard [illegible] zijn.

Naar vernomen wordt, [illegible] het nieuwe gebouw van de Rechtshoogeschool voldoende ruimte — zij het op den duur eerst na een daarop tot stand te brengen bovenbouw, om de letterkundige faculteit te herbergen. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen biedt den student in de Indonesische talen meer studiemateriaal dan aan den juridischen student. En ten slotte zijn er in Indië en in Nederland voldoende z.g. oriëntalisten, aan wie de functie van hoogleeraar aan die nieuwe instelling kan worden opgedragen, waarbij nog komt, dat een deel der leerkrachten aan de Rechtshoogeschool tevens les kan geven aan de letterkundige faculteit.

Op grond van een en ander aarzel ik dan ook niet de vraag omtrent de mogelijkheid der oprichting in bevestigenden zin te beantwoorden.

Laten wij hopen, dat de instelling van een faculteit voor de studie in de Indonesische letteren spoedig kan worden tegemoet gezien.

STELLINGEN.

I.

De studie in een bepaalde taal zal daar het deugdelijkst zijn, waar die taal de landstaal is.

II.

Verrijking van de Indonesische talen is nodig ten einde deze te doen beantwoorden aan de eischen des tijds. Daarnaast dient voor wat het Javaansch betreft, ernstig te worden overwogen, of vereenvoudiging — voornamelijk door beperking van het aantal taalsoorten tot één, liefst het Krâmâ — niet wenschelijk is.

III.

Bij de verrijking en ontwikkeling dier talen zal, naast het Kantoor voor de Volkslectuur en een eventueel [illegible] Taalkundig Bureau, een in Indië gevestigd, overwegend inheemsch centrum van studie in de landstalen goede diensten kunnen bewijzen.

IV.

Met het onderwijs in talen behooren zoo veel mogelijk personen te worden belast, die de natuurlijke kennis dier talen bezitten.

V.

Op een der examens van een in het eigen land — Indië — in te stellen Indonesisch-letterkundige faculteit kan, ja moet mede als eisch worden gesteld: vaardigheid in het schriftelijk en mondeling gebruik van de als hoofdvak gekozen taal.

VI.

Voor de hoogere rangen bij het inlandsch B. B. wordt een academische opleiding hoe langer hoe meer een eisch des tijds; een Indologische studie in Indië, steunend op de vereeniging der rechts- en letterkundige faculteiten, is daarvoor als aangewezen.

VII.

De instelling van een Indonesisch-letterkundige faculteit in Indië is niet alleen wenschelijk, maar — gelet o.m. op de beschikbaarheid van een voldoend aantal voor leerkrachten geschikte personen en op het in het Bataviaasch Genootschap in ruime mate aanwezige studiemateriaal, ook mogelijk.

STELLINGEN INZAKE „OOSTERSCH LETTERKUNDIG HOOGER ONDERWIJS"

door

Dr. G. W. J. DREWES.

I.

Het scheppen van de gelegenheid tot academisch onderwijs in Oostersche letteren en wijsbegeerte — vroeger herhaaldelijk bepleit op grond van in hoofdzaak ideëele overwegingen, welke ten volle haar geldigheid hebben behouden — is meer en meer gebiedende eisch der praktijk geworden.

II.

Dit onderwijs zal het beste tot zijn recht komen aan een zelfstandige Faculteit der Letteren, liefst, indien mogelijk, met de andere Bataviasche hoogescholen in universitair verband vereenigd.

III.

Conform het doel van alle Hooger Onderwijs zal de nieuw te stichten Faculteit der Letteren moeten opleiden tot zelfstandige beoefening van de door haar bestreken vakken, i.c. de Indische cultuurwetenschappen. Daarbij zal de blik *niet uitsluitend* gericht moeten worden op het *verleden*, doch *evenzeer ook* op het *levende heden*, waardoor het onderwijs tevens dienstbaar zal zijn aan de vorming en voorbereiding tot het bekleeden van allerlei maatschappelijke betrekkingen.

IV.

Met het oog daarop dient het onderwijs aan de Bataviasche Faculteit der Letteren in hoofdzaak wel dezelfde vakken te omvatten die in het Nederlandsch Academisch Statuut zijn voorgeschreven voor de studie in de Taal- en Letterkunde van den Oostindischen Archipel, doch met vermijding van al te groote differentiatie en van de gebreken, welke de moederlandsche opleiding aankleven.

V.

De combinatie van Letterkundige Faculteit en taal- en volkenkundig studiecentrum, als aangekondigd in de rede waarmee Z. E. de Gouverneur-Generaal de jongste Volksraadszitting opende, zal aan het te geven onderwijs buitengemeen ten goede komen, en kan derhalve ten zeerste worden toegejuicht.

VI.

Bij de inrichting van dit taalkundig bureau dient men in het belang van het onderwijs de moderne hulpmiddelen voor het experimenteel taalonderzoek niet achterwege te laten.



(103)